الإسلام والاستعمار

عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث

رودلف بيترز

جامعة أمستردام



رودلف بيترز
جامعة أمستردام

الإسلام والاستعمار

عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث

دار شهدى للنشر بالتعاون مع
المعهد الهولندى للآثار المصرية والبحوث العربية ـ القاهرة

العنوان الاصلى

Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History, by Rudolph Peters.

نشرت هذه الترجمة باذن خاص من دار نشر :

Mouton Publishers, a division of Walter de Gruyter.

الفصل الاول

مقـــــــدمة

تتناول هذه الدراسة اثر الاستعمار الغربى على الاسلام . وسوف تبحث الدراسة ردود الفعل الاولى ، التى كان الدين ملهما ودافعا لها ، ضد التوسع الاستعمارى الاوروبى فى العالم الاسلامى . ثم تمضى الدراسة فتحلل الكتابات الاسلامية الحديثة التى تناولت العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، لكى تثبت ما اذا كانت الافكار التى تدور حول هذا الموضوع قد تغيرت تحت صدمة الاستعمار أم لم تتغير .

ومن ثم فان الموضوع الرئيسى فى هذه الدراسة سوف يكون هو عقيدة الجهاد . ذلك أن الجهاد هو المؤسسة النظرية الاسلامية التى تتيح لنا ، على وجه القطع ، أكثر مصادر الدراسة اثارة للتأمل فيما يتعلق بهذه الفكرة المعقدة التى لا تكاد تستنفد امكانياتها ، فكرة العلاقة بين الاسلام والاستعمار الغربى (١) .

كان مما صاحب صعود الرأسمالية الصناعية فى أوروبا ، تسارع ايقاع التوسع الاوروبى الذى اتخذ نمطا مختلفا . فحتى ذلك الحين كان الحافز الرئيسى وراء التوسع الاوروبى هو التجارة فى سلع الترف والرفاهية ، وكانت السيطرة على البحار أهم من السيطرة على الارض لان امتلاك مواقع تجارية صغيرة كان كافيا لضمان المصالح

التجارية التى يحرص عليها ذلك النوع من التوسع الاوروبى . الا انه نتيجة لصعود الرأسمالية الصناعية فى أوروبا فى خلال القرن التاسع عشر ، أخذت الامم الغربية توسع عن نطــاق سيطرتها على الارض اما توســلا الى احتكار أسواق تصدير المواد الخام والمنتجات الزراعية واســـواق استيراد المنتجات المصنعة ، واما لحمـــاية مصالحها الاستراتيجية . وفى بعض المناطق مثــل افريقيــا الشمالية كانت السيطرة الاســتعمارية فعــالة توسلا لانشاء مستعمرات المستوطنين البيض . مدت بريطانيا العظمى حكمها على شبه القــارة الهندية كلها تقريبا خلال العقود الاولى من ذلك القــرن ، وعند نهاية القـــرن التاسع عشر كان الهــولنديون قد أخضعوا كل أرخبيــل الهند الشرقية ، وفتح الفرنسيون شمال أفريقيا بدءا من الجزائر فى ١٨٣٠ ثم تونس فى ١٨٨١ والمغــرب فى ١٩١٢ ، وتوسع الروس فى آسيا الوسطى أثنــاء النصف الاخير من القـــرن التاسع عشر . أما فى الشرق الاوسط فقد استولى البريطانيون على مصر فى ١٨٨٢ وعلى السودان فى ١٨٩٩ . وكانت ايطاليا قد لحقت متأخرة بركب الهرولة الاستعمارية للاستيلاء على الاراضى ، فقــد احتلت ليبيــا بدءا من ١٩١٢ . وبعد الحرب العالمية الاولى سيطرت بريطانيا وفرنســا على الولايات العربية للامبراطورية العثمانية السابقة . ونتيجة للسيطرة الاستعمارية مر العــالم الاسلامى بتغيرات جــذرية ســواء كان ذلك فى ميدان العلاقات الاقتصادية والاجتماعية أو كان على المستوى الايديولوجى ففى المراحل الاولى من التوغل الاوروبى فى العـــالم الاســـلامى قاوم المسلمون فى مواقع كثيرة الوضع الجــديد بالقــوة ورجعوا الى عقيــدة الجهاد فى سبيل تعبئة الجماهير وحشــدها ، تبريرا وتسويغا للنضـــال ، ولتحديد العدو تحــديدا دقيقــا . ولــا كان الحكام الاستعماريون غير مسلمين فقد كانت عقيــدة الجهاد ملائمة تماما لتحقيق هذه الاهــداف . وســوف نورد فى الفصــل الثالث وصفا تفصيليا لهذا الدور الذى يهدف

اساسا الى التعبئة ، كما اتضح فى حركات المقاومة المختلفة ضد السيطرة الاستعمارية . وسوف اضيق نطاق هذا الوصف بحيث اقصره على الاسلام السنى فحسب . ومع أن عقيدة الجهاد الشيعية لا تكاد تختلف عن العقيدة السنية الا أن هناك فارقا حاسما : ذلك أنه وفقا لفقهاء الشيعة التقليديين لا يصح أن يخوض المسلمون الجهاد الا بقيادة الامام . ومن ثم فان الكتاب الشيعيين المحدثين عندما يتحدثون عن الحروب التى خاضها المسلمون بعد غيبة الامام الاخير ، محمد المهدى ، فى عام ٨٧٣ ميلادية ، فانهم يتجنبون استخدام كلمة الجهاد ويتحدثون عن الحرب الدفاعية المقدسة (٢) .

وما زالت عقيدة الجهاد موضع نقاش حاد فى العالم الاسلامى ، على أن اهميتها السياسية العملية قد تضاءلت الى حد كبير كما سوف يتضح من هذه الدراسة . ولما كانت عقيدة الجهاد تعنى بالعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين فإن الكتابات المعاصرة عن الجهاد تعكس مواقف المسلمين المعاصرين بازاء الدول الغربية . وتحت أثر الظروف الحديثة التى انشأتها السيطرة الاستعمارية ، أعاد الكثير من المفكرين المسلمين تفسير عقيدة الجهاد . وقد تم ذلك فى اطار « الحداثة » (٣) وسوف أحلل فى الفصل الرابع هذه الكتابات الحديثة عن الجهاد .

وبقدر ما أعرف فان كلا المجالين ، أى الدور السياسى للجهاد من ناحية والتفسيرات الجديدة لعقيدة الجهاد من ناحية أخرى ، ما زال أرضا بكرا بالنسبة للبحث العلمى . ان بحث هـ . ت . اوبينك L. Th. Obbink عن الجهاد (٤) يتناول التفسيرات الحديثة التى أدلى بها جراغ على Cheragh Ali الهندى . ولكن اوبينك ، على معرفته المتواضعة بالمراجع الاسلامية ، يحاول أن يدحض جراغ على فى ان الجهاد هو اساسا دفاعى . اما لوى ميرسيه Louis Mercier فى مقدمته لترجمة كتاب ابن هذيل عن الجهاد (٥)

فيقـــدم الينا مادة شائقة عن اهمية الجهـــاد الســــــياسية الراهنـــة ، الا أن ملاحظاته قد أصبحت قديمة ، وكانت ، على أى حال ، قد كتبت من وجهة نظر استعمارية تقليدية وعقلية . ولم تظهر حتى الآن دراســـة شـــــاملة فى الدلالة المعاصرة لعقيدة الجهـــاد . ولكن الوضــــع يختلف بالنسبة لعقيدة الجهـــاد التقليدية . كانت دراسة أ . ريلاند A. Reland عن شريعة الحـــــرب فى الاســـلام (٦) التى تقـــوم بعملية مسح يمكن الاطمئنان اليها عن عقيدة الجهاد ، قد نشرت فى بداية القرن الثامن عشر ، وقد ظهـــرت كتابات كثـــيرة بعـــد ذلك ، ســـواء كانت أكاديمية أو غير أكاديمية ، عن هذا الموضوع (٧) . ولمـــا كان أشمل كتـــاب عن الجهـــاد التقليدى ، وهو كتـــاب الزهيلى ، قد نشر باللغـــة العربية فقط وليس من المتـــاح الحصـــول عليه فى الغرب ، فسوف أقدم عرضا لهذه النظرية التقليدية فى الفصـــل الثانى من هذه الدراسة حتى أضع نقطة انطـــلاق لبحث دلالة [illegible] فى المص[illegible]ث [illegible]

ان كلمة « الجهاد » فى اللغة العربية الحديثة تترجم عن فكرة غير محددة تحديداً تاما فوفقا لمعناها الاصلى تعنى هذه الكلمة أى جهد مبذول لتحقيق هدف يراه المرء جديرا بذلك الجهد ، ومن ثم فليست هنـــــاك علاقة ضرورية بينها وبين الدين . ولذلك فقد استخدمت كلمـــة الجهـــاد لتعنى الصراع الطبقى (٨) ، أو الصراع بين القـــديم والجـــديد (٩) أو لتمتد حتى تشمل الجهـــود التى يبذلها المبشرون المســـيحيون (١٠) . وهـــــذه الكلمـــة ، حتى عندما تستخدم فى السياق الاسلامى ، فانها لا تعنى دائما الصراع المسلح . فقد تعنى أيضا الجهـــاد الروحى لخير المجتمع الاسلامى أو الجهاد الداخلى ضد النزعات الشريرة فى نفس الانسان . وقد كان من شـــــأن هذا الاتســـــاع الدلالى الواسع لكلمة الجهـــاد أن اختلط الامر على كثير من الاجانب الذين لا يحسنون العـــربية . فعنـــدما كان يسمع الاجانب كلمـــة « الجهـــاد » تستخدم فى الوعظ ، فى المســـاجد أو فى الاذاعات ،

كانوا أحيانا يظنون أن مذابح غير المسلمين قد أصبحت وشيكة الوقوع . الا اننى فى هذه الدراسة سوف اركز على فكرة الجهاد باعتباره النضال المسلح كما حددته الكتابات التقليدية فى الفقه الاسلامى .

وغالبا ما تترجم كلمة الجهاد فى اللغات الغربية بعبارة « الحرب المقدسة » ، فاذا فهمنا من عبارة « الحرب المقدسة » الحرب التى تقوم لاسباب دينية فحسب ، فقد تبدو هذه الترجمة لاول وهلة ترجمة ملائمة ، اذ أن الكتابات التقليدية فى الفقه الاسلامى لا تذكر الا الاهداف الدينية للجهاد . على أن البحث التاريخى قد اثبت أن الحروب التى خاضتها الدول الاسلامية انما كانت لاهداف دنيوية تماما . ففى مجتمع يسيطر الدين فيه سيطرة كاملة على السياسة فما من سبيل الى التفرقة تفرقة محددة بين السياسة والدين ، ومن ثم ففى كل الاحوال ، اذن ، سوف تخلع مسوح الاهداف الدينية على الاهداف السياسية . لذلك فاننا اذا نظرنا الى الجهاد باعتباره مشروعا تقوم به الدولة فليس من الصحة فى شىء أن نصوره باعتباره « حربا مقدسة » . ثم أن هذه الترجمة تفترض هناك حروبا غير مقدسة الى جانب « الحروب المقدسة » . ولكن النظرية التقليدية تقطع بأن كل الحروب التى تخوضها الدولة هى من قبيل الجهاد ، وتنطبق عليها قواعد الجهاد . ان المرء لا يستطيع أن يتحدث عن « الحرب المقدسة » الا على المستوى الشخصى بمعنى أن ثمة أفراد تحفزهم الدوافع الدينية لخوض الحرب عن طواعية اذ يرون فى ذلك عملا من أعمال الورع والتقى ومن المآثر التى سوف يثابون عليها فى الحياة الاخرى خير الثواب (١١) . وفى الكتابات المعاصرة عن الجهاد يصادف المرء أحيانا عبارة « الجهاد المقدس » (١٢) . ولعل هذه العبارة عبارة منقولة قد نحتت تحت تأثير اللغات الغربية . ويبدو فى الوقت نفسه أن هذه العبارة تعكس وعيا متزايدا بأن معظم الحروب ليست حروبا دينية ، ومن ثم فان هناك حاجة لتاكيد الخصيصة الدينية لبعض الحروب .

كان الخيــال الغربى ، دائما ، مفتونا بعقيــدة الجهــاد الاسلامى . ولفترة طويلة ظهرت صورة قالبيــة متكررة فى الادب الغربى ، هى صورة ذلك التركى المخــوف مرتديا ثيابه الطويلة الســابغة وشاهرا ســـيفه المشرع ، على أهبة الاجهاز على كل كافر يعترض طريقــه ويرفض الدخــول فى دين محمــد . أما الآن فقد حلت صورة أخرى محل هذه الصــورة هى صــورة « الارهابى » العربى ، فى حلة القتال ، مسلحا وبالكلاشينكوف ، وعلى أهبة الاجهاز على النساء والاطفال اليهــود والمسيحيين الابرياء دون تورع ومن غير تردد (١٣) . ووراء هذه القوالب هنــاك افتراض كامن يصور المسلمين — ويسمون أحيانا العــرب دون تحديد — باعتبارهم قوما معادين ، متعطشين للدماء بازاء من يخــالفهم العقيدة ، وذلك يعزى الى ديانتهم المزعوم أنها ديانة التعصب والتزمت والحرب المتصلة على الكفار . ان هذه النظرة للاســـلام التى ظهرت وتبلورت فى العصور الوسطى اكتسبت حياة جــديدة وقوة جــديدة فى عصر الامبريالية الاوروبية . عندئذ يظهر المسلمون فى صورة المتخلفين المتعصبين المتعطشين للحــرب ، وذلك على ســبيل التبرير للتوســع الاستعمارى ، بحجة أنه يخدم قضية نشر المدنيــة وما سماه الفرنسيون « الرســالة الحضارية » Mission Civilisatrice وذلك ، فى الوقت نفسه يوفر ذريعــة ملائمــة لاستخدام القــوة ضد السكان الاصليين ، ذلك أن المستعمرين قد تبينوا خطر التمــرد الكامن المستمر تغزوه فكرة الجهــاد ويترصد الفرصــة السانحة للظهور خلف المظهر الخارجى الذى بدا به المسلمون خاضعين للسيطرة الاستعمارية . ولقد عبر المستشرق الفرنسى **لوى مرسيه** عن هذه المخــاوف بالعبارة التالية :

« ومع ذلك فان كل الذين عاشوا من بيننا ، سنوات طويلة ، على اتصال وثيق بالسكان المسلمين سواء فى الشرق او فى الغرب ، اتيحت لهم فرص كثيرة لكى يحسوا — فيما اوقن به — ان فكرة

الجهاد ما زالت باقية عبر الازمات المتطاولة الى حد انها تسيطر ولو بشكل كامن على حياة هؤلاء السكان باكملها وانها تتغلغل الى اعماق امانيهم وتحكم مواقفهم فى علاقتهم مع الكفار» (١٤) .

وقد احس العالم الاسلامى احساسا عميقاً بهذا الموقف الغربى منه ورفضه رفضاً أساسياً ، وكان ذلك هو السبب الاساسى للموقف الذى اتخذه للدفاع عن دينه . وسوف نرى فى الفصل الرابع أن كثيرا من الكتابات الحديثة عن الجهاد بقلم الكتاب المسلمين تشهد بمصداق ذلك . ويتشكك المسلمون فى الكتابات الغربية عن الاسلام . ولما كانت فكرة الجهاد قد قامت بدور هام فى تصوير الاسلام والمسلمين تحت ضوء غير مقبول ، فان بعض الكتاب المسلمين يميلون الى أن يروا فى علاج الكتاب الغربيون لهذا الموضوع محكا لاستخلاص ما اذا كانت مشاعرهم بازاء الاسلام منحازة أو غير منحازة . يقول عباس محمود العقاد :

« بعد متابعة الكتب التى تؤلف عن الاسلام فى الغرب خلصت لى وسيلة من وسائل الاختبار السريع للنية الحسنة والفهم الحسن عن مؤلفيها ، وهى النظرة العاجلة الى مجمل آرائهم حول مسألة الجهاد فى الدين الاسلامى ، فانها هى المسألة التى شاعت على السماع بين غير المسلمين ففهموا منها ان شريعة السيف وشريعة الاسلام شىء واحد (١٥) .

ان هذا التعليق الذى يعبر عن احساس شائع بين المثقفين المسلمين قد يصلح دليلا على المكانة الاساسية التى تحتلها فكرة الجهاد فى الكتابات المعاصرة التى يكتبها المسلمون الذين ينتصرون لدينهم .

ينطلق معظم الكتاب الغربيون الذين يتناولون الاسلام ، كما كانوا

ينطلقون فى الماضى ،من افتراض أن الدين والافكار الدينية هى العوامل الاســـاسية فى تشكيل المجتمع . وهم يرون أن الاســـلام باعتباره دينا مشتركا يفسر الخصائص المشـــتركة بين المسلمين كما يفسر التشـــابه الكبير للبنى الســـياسية والاجتماعية والاقتصادية على طول العـــالم الاسلامى وعرضه . ومن ثم فانهم يصـــــورون الجهـــاد باعتباره عاملا مستقلا يفسر نزوح المسلمين الى التمـــرد والى الحرب ، خاصة تحت الحكم الاستعمارى ، والكتاب المسلمون المعاصرون ينطلقون من الافتراض نفسه عندما يحتجون بأن فى وسع المسلمين اســـتعادة قوتهم لمقـــاومة الاستعمار (الجـــديد) والصهيونية ، بالعودة الى مبادىء الاســـلام فى عصره الزاهر والالتزام بها ، وبخاصة منها الجهـــاد . وقد عالج مكسيم رودنسون Maxime Rodinson هذه النظرة الاصولية (١٦) وقدم الحجج المقنعة فيما يتعلق بالعالم الاسلامى لعى أن مسيرة التاريخ تحكمه ، فى التحليل الاخير ، العوامل الاقتصادية والاجتماعية،وعلى أن الايديولوجية لا تلعب الا دورا ثانويا . وسوف أعتنق هـــذه النظـــرة فى دراستى . ان الصراعات المسلحة بين الجمـــاعات ،سواء كانت حروبا أو ثورات ، انما تنجم عن تصـــادم المصـــالح المـــادية .ولكن القـــادة ، ســـعيا الى الحصول على أكبر قدر مكن من التأييد الشعبى ، سوف يلجـــأون الى أيديولوجية تضامن جماعى ، قد تكون مبنية على تماسك قبلى أو دينى أو قومى أو طبقى . وفى مجتمع يسيطر الدين فيـــه سيطرة كاملة على الايديولوجية ، ولا يمكن الفصل فيه بين مجالى السياسة والدين ، تتخذ الحـــروب والثـــورات ، أيا كانت أسبابها الفعلية ، بعـــدا دينيـــا ، بمعنى أن أهدافها وتبريراتها والنـــداءات التى تطلق لاكتســـاب المساندة لها ، كلها تجد فى الدين التعبير المناسب عنها . وقد كانت نظرية الجهاد ، على وجه الدقة هى التى تشكل منها ذلك البعـــد الدينى فى التـــاريخ الاسلامى . وقد نمت الفكرة الاساسية فيها ، أى نضال المسلمين ضد الكفـــار ، وتأكدت ، كما لا يحتاج الامر الى توضـــيح ، عندما خاضت

الدولة الاسلامية الناشئة حربا متصلة ضـــــد الاعداء غير المسمين المحيطين بها ، وعمقت هذه الفكرة فى أثنـــاء حروب الفتح . ثم تقننت باعتبارها نظرية ، فى مؤلفات الفقـــه . ومن ثم كانت تستدعى كلما كان على المسلمين أن يحاربوا ضد الكفار أو الزنادقة . وعلى ذلك النحـــو كان من الطبيعى أن تامت نظرية الجهـــاد بدور له مغزاه فى مراحــــل المقاومة المبكرة ضد الغزو الاستعمارى .ومع ذلك فقد مهـــد التوســـع الاوروبى ، على وجه الدقة ، السبيل الى تحول هذه النظرية وتضـــاؤل دلالتها السياسية . كانت الهجمات الايديولوجية على الاســـلام ، وهى هجمات ناجمة عن الاستعمار ومصاحبة له ، باعثـــا للمسلمين على اعادة تفســـير دينهم ، بينما أدت التحولات الاجتماعية والاقتصادية وتأثيرات الافكار الغربية الى الفصـــل بين الدين والسياسة والى احلال أيديولوجية سياسية مبنية على تماسك قائم على اعتبـــارات حضـــارية وعرقية أى أيديولوجية « القومية » ، محل أيديولوجية ســـــياسية قائمة على تماسك دينى .

الفصــل الثــانى

عقيــدة الجهــاد التقــليدية

١ – مقـــــدمة :

أرسيت عقيدة الجهـاد التقليدية فى مؤلفات الفقه الاســـلامى . ويتنـــاول هذا الفصـــل عرضا للمذاهب التقليــــدية فى الشريعة عن الجهاد . ولمـــا كان من الخصائص الجوهرية للفقه أنه يفضـــل الادلاء بالاحكام المتأسسة على القضايا الفردية على وضع القواعد العامة (١) ، فلن احاول أن استخلص قواعد عامة من المـــادة التى نجدها فى المؤلفات التى تتناول الشريعة ،وسوف أتجنب تطبيق المقـــولات القانونية الحديثة عليهـــا . ان هذا العـــرض يقصـــد به أن يكون نقطة انطلاق تبيـــــان الدلالة المعاصرة لنظرية الجهاد ، وتبيـــان مدى تغير الافكار الحديثـــة عن هذا الموضوع ، ومن ثم فاننى سوف أغضى النظر عن الموضوعات التى ليست بذات أهمية فى العصر الحاضر ،ومن ذلك مثلا مسألة تقسيم الغنـــائم ، والقواعد التى نستطيع أن نعتبرها متصلة بالقـــانون المدنى وقوانين التنازع (القانون الدولى الخاص) والقانون الجنائى الدولى . وسوف أحصر نطاق هذا العـــرض كذلك بأن أغض النظر عن القــــواعد المتعلقـــة بالخوارج المسلمين اذ أن هذا الموضـــوع لا تكاد تتنـــاوله الكتابات الحديثة عن الجهاد . سوف ارجع فى هذا الفصـــل الى المراجع المعـــول عليهـــا من المذاهب الســـنية الاربعـــة ومن المذهب الظاهرى

ومن الشيعة الاثنى عشرية ، ومن الاسماعيلية . وفيما يتعلق بالمذاهب الثلاثة الاكثر اهمية سوف أسدى الاهتمام الضرورى للمؤلفات التى كتبت فى مرحلتها المبكرة ، مرحلة التكوين ، مثل السير **للشيباني** والمدونة **لسحنون** وكتاب الام **للشافعي** .

٢ ـ تحديد الجهاد وهدفه ، مفهوم الرباط :

لا تتضمن الكتب التقليدية للفقه الكثير عن تحديد الجهاد والهدف منه . ولعل هذه الموضوعات كانت لا تعتبر ذات أهمية كبيرة او لعلها كانت تقع خارج نطاق المؤلفات التى تتناول الشريعة . الا أن مؤلفات المتأخرين تتناول هذه المسألة فى بضع سطور . وهى تعطينا المعنى الشائع لكلمة الجهاد : « بذل ما فى الوسع من القول والفعل » ، بينما تعرف المعنى الشرعى له باعتباره « قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم وما الى ذلك (٣) » وبعض الكتاب يرى أن الجهاد كما جاء فى الفقه هو الجهاد الاصغر بينما يعنى الجهاد الاكبر نشاطا روحيا أكبر من مثيل كفاح المرء نوازعه الشريرة ، أو دراسة الفقه (٤) . ويفترق الآخرون بين جهاد القلب اى الجهاد ضد نوازع الشر فى دخيلة المرء ، وجهاد اللسان اى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبين جهاد اليد اى ايقاع الاجراءات التأديبية من قبيل الضرب على يد الحكام ورجال السلطة للحيلولة دون أن يقترف الناس الموبقات ، ثم جهاد السيف اى قتال الكفار فى سبيل اعلاء شأن الدين . الا أن هذا المعنى الاخير هو المقصود دائما عندما تستخدم كلمة الجهاد بدون تحديد (٥) . والهدف المباشر من الجهاد هو توطيد الاسلام وحماية المؤمنين واخلاء الارض من الكفر . أما الهدف الاخير من الجهاد فهو ارساء سيادة الاسلام كاملة كما تقول الآية الكريمة : من سورة البقرة (١٩٣) : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » (٦) ، والاية

الكريمة من ســورة التــوبة (٣٣) : « هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » (٧) .

العــدو الذى على المسلم قتاله هم الكفار كافة ، باستثناء الذين لهم حق الحمــاية بمقتضى اتفــاق خاص من قبيـــل الامان أو الذمة أو الهدنة.وقد قيل عن ابن مالك أنه لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك، الا أن الفقهاء المالكيين المتأخرين لا يأخذون هذا على قبيل الامر بل على سبيل التوصية أو النصح . ذلك أن الآية الكريمة من سورة الانفال (١٢٣) : « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفـــار » ، تقضى بأن الكفار الذين على المسلمين قتالهم هم أولئك القريبــون منهم . وثم حجة عقليــة أخرى تســاند هــذا الحكم هى أن المسلمون يستطيعون اذا ما قاتلوا الاعــداء القريبين منهم أن يحققوا أكثر مما يحققـــونه اذا ما قاتلوا الاعداء البعيدين (٨) .

وثم طريق آخر وخاص ، لأداء فريضة الجهاد هو « الرباط » كما جاء فى الآية الكريمة من سورة الانفال (٦٠) : « واعــدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيــل » . وقد أصبح المعنى الشرعى لكلمة « رباط » هو المرابطة زمنــا عند ثغــر من ثغــور الاســلام على نيــة الدفاع عن الاسلام ضد الكفار.وهناك أحاديث كثيرة قائلة بأنه من الافعال المستحبة على أنه لمــا كانت الشريعة لم تضع لرباط قواعد خاصــــة بالمعنى الشرعى ، فيحق لنا أن نعتبره مرادفا للجهاد (٩) .

٣ ــ دار الاســلام ودار الحــرب :

مما يتصــل بمفهوم الجهاد اتصالا وثيقا أن العالم ينقسم قسمين : دار الاســلام ودار الحــرب . ولمــا كان هذا التقسيم بوضوح بمكان فان معظم الكتاب لا يلقون اليه كبير اهتمــام . فدار الاســـلام هى

ذلك الجزء من العالم الذى يسود فيه حكم الاسلام وتطبق فيه الشريعة اما سائر الارض فتسمى دار الحرب .

ويذكر الشافعية قسما ثالثا هو دار الصلح او دار العهد . فعندما يدخل الكفار فى هدنة مع المسلمين على شرط أن يحتفظوا بملكية أراضيهم ويدفعوا مبلغا من المال أو قدرا من السلع كل عام ، فريضة على أرضهم ، تدعى أراضيهم عند الشافعية بدار الصلح أو دار العهد . وهذا المال المفروض يسمى الخراج ولكنه ليس من قبيل الخراج المألوف العادى بل هو اقرب الى الضريبة اذ يتوقف الالتزام بدفعه عند الدخول فى الاسلام أو بيع الارض الى أحد المسلمين . ولكن الحنفية ، شأنهم فى ذلك شأن المذاهب الاخرى ، لا يفرقون الا بين دار الاسلام ودار الحرب ، يرون أن تلك الاراضى التى يطلق عليها الشافعية دار الصلح يجب أن تدخل فى دار الاسلام وأن على سكانها من غير المسلمين أن يدفعوا الجزية ، ذلك ان العامل الحاسم عندهم هو عامل السيادة ، ولما كانت السيادة فى الارض التى يسميها الشافعية دار العهد ،انما هى للحكومة الاسلامية ، فهذه الارض اذن هى دار الاسلام ، أما اذا عقد الكفار هدنة مع المسلمين وظلوا يحتفظون بالسيادة على أرضهم ، فتلك دار الحرب حتى لو دفع الكفار مبالغ من المال مقابل انعقاد الهدنة . ولكن هذه الثنائية الصارمة انما جاءت فى الواقع فى مرحلة متأخرة من مراحل تطور المذهب الحنفى ، ذلك أن **محمد الشيبانى** (المتوفى فى ١٨٩ هـ - ٨٠٤ م) يذكر دار الموادعة باعتبارها قسما منفصلا دون أن يحددها مع ذلك تحديدا واضحا .

كان الحنفية وحدهم هم الذين فصلوا بيان القواعد التى تصبح بها دار الحرب دارا للاسلام أو العكس . والقاعدة العامة عندهم

ان دار الحرب تصبح دار الاسلام عندما تدخل تحت سيادة المسلمين وتنفذ فيها احكام الشريعة . ولكن بعض الفقهاء المتأخرين كانوا أقل تشددا فى هذا الصدد ، فهم يرون أنه يكفى للمسلمين أن يكونوا فى أمان وأن تطبق بعض أحكام الشريعة مثل اقامة صلاة الجمعة والاحتفال بالاعياد الاسلامية ، لكى تصبح الارض من دار الاسلام . ويرى غيرهم ضرورة أن يكون هناك قاض مسلم يحكم بالشريعة . أما فيما يتعلق بتحول دار الاسلام الى دار الحرب فان أبا حنيفة (المتوفى ١٥٠ هـ — ٧٦٧ م) وضع لذلك شروطا ثلاثة :

١ — اجراء احكام أهل الشرك .

٢ — مجاورتها لدار الحرب .

٣ — عدم بقاء فيها مسلم أو ذمى آمنا بالأمان الأول . بغض النظر عما اذ كان الحاكم الجديد أعطاهم الامان أم لم يعطهم .

ويمكن أن تتحقق هذه الشروط عندما يفتح الكفار شطرا من دار الاسلام أو عندما ينقض الذميين عهد الذمة . والى جانب رأى أبى حنيفة الذى ساد المذهب الحنفى ، فان هناك رأيا **لأبى يوسف** (المتوفى ١٨٢ هـ — ٧٩٨ م) و **محمد الشيبانى** ، وهو رأى أقل تشددا اذ يريان أنه يكفى لذلك تطبيق شريعة الكفار تطبيقا سافرا .

٤ — حكم الجهاد والاعفاءات من فريضة الجهاد (١١) :

ان الجهاد هو فرض كفاية اى انه واجب جماعى . ومعنى ذلك

انه فريضة على الجماعة كلها وانه يتحقق اداؤها اذا نهض بهـــا عدد كاف من الاشـــخاص ، فاذا لم ينهض بها أحـــد أثمت الجمـــاعة كلها . وعلى الامام أن يغـــزو أرض العدو مرة واحـــدة على الاقل كل عام ، والافضل أن تكون أخطر أراضيه على المسلمين . فاذا قام عذر يحـــول دون ذلك ، مثل وهن الم بجيش المسلمين أو وعورة الطريق والمســـالك المفضية الى أرض العـــدو ، فيجـــوز للامام أن يؤخر هذه الغـــزوة السنوية .ويرى الشيعة الاثنا عشرية نفس الرأى الذى يراه فى ذلك السنيون أساسا ، الا أنهم يرون أن فريضة الجهاد مشروطة بوجـــود الامام وجـــودا ظاهرا . ومن ثم فقد فقـــدت نظرية الجهاد نتائجهـــا العمليـــــة ، اذ أن آخـــر أئمـــة الشـــــعة قد غاب فى عام ٨٧٣ م ، على أنه يبقى واجبـــا على المسلمين أن يهبـــوا للدفاع المسلح ضـــد الغارة على حياتهم وأموالهم وان لم يدع ذلك جهادا (١٢) .

وعنـــدما استدل الفقهـــاء بآيات القـــرآن الكريم على فرضية الجهاد وجدوا آيات شتى بصـــدد موقف المسلمين من الكفار ، تتراوح من الامر بأن يجنحوا الى السلم معهم ، الى الالتزام بقتالهم . ولتفســـير هـــذا التباين لجـــأ الفقهاء الى نظرية النسخ . ورأوا أن الآيات التى تحـــكم العلاقة مع الكفار انما كانت أحكاما بالنسبة لفترة محددة من الزمن ، فلما تغـــير الموقف نزلت آيات أخـــرى تنســـخها . وانتهى الوضـــع الى الامر المطلق غير المشروط بقتـــال الكفار كما نزل به الآى الكريم فى السنوات الاخيرة من حياة محمـــد صلى الله عليه وسلم عندما كانت يد المسلمين هى الأعلى . فقد كانت المرحلة الاولى من الاســـلام مرحلة الدعوة وعندئذ تلقى النبى الامر أن ينـــأى بجانبه عن المشركين وأن يتجنب الدخـــول فى مواجهـــة معهم . وفى هـــذه الفترة نزلت الآية الكريمة من سورة الحجر (٩٤) : « فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين » . وبعد ذلك تلقى النبى أمر الله بأن يناقش الكفـــار الحجـــة بالحجـــة .

« ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن » سورة النخل (١٢٥) وعندما لقيت الجماعة الاسلامية بعد الهجرة اضطهادا مستمرا من أهل مكة ونفد صبر بعض المسلمين من موقف النبى المسالم وارادوا أن يردوا الصاع بالصاع أذن للمسلمين بالقتال : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله » سورة الحج (٣٨ ، ٣٩) . ولم يؤذن للمسلمين بقتال الكفار الا دفاعا عن أنفسهم ضد غاراتهم كما تقول الآية الكريمة : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » سورة البقرة (١٩٠) . ثم جاء الامر غير المشروط بقتال كل الكفار عندما نزلت الآيات التالية التى تنسخ ما قبلها: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم » سورة البقرة(٢١٦). « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا وأقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم » سورة التوبة (٥) . « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » سورة التوبة (٢٩) ،و يطلق على الآيتين الكريمتين الاخيرتين ، عادة ، آيات السيف (١٣) .

وبالاضافة الى الآيات القرآنية الكريمة ، فان السنة النبوية هى دليل فريضة الجهاد غير المشروطة . وأهم ما جاء فى الحديث فى هذا الصدد هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال:«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » (١٤) .

ويؤسس كون الجهاد فرض كفاية على النصوص والحجج التالية :

١ ـ « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وانفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى » سورة النساء (٩٥) . « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » سورة التوبة (١٢٢) .

٢ ـ ان النبى كان يبقى فى المدينة عندما كان يرسل طلائع المسلمين وجماعات المغيرين على المشركين .

٣ ـ الحجة العقلية أن كل ما فرض لغيره أى لغير أداء الفريضة نفسه فهو فرض كفاية اذا حصل المقصود بالبعض . وقد رأى سفيان الثورى (المتوفى ١٦١ هـ ـ ٧٧٨ م) أن الجهاد ليس فرض كفاية بل تطوع فقط ولا يصبح الجهاد فرضا الا اذا غزا العدو المسلمين . وسنده فى ذلك الآية الكريمة التى أشرنا اليها من قبل (سورة البقرة ١٩٠) ، والآية الكريمة (سورة التوبة ٣٦) : « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين » . ولكن التفسير المعول عليه مع ذلك هو أن هذه الآيات قد نسخت بالآيات التي جاءت بعدها والتى ذكرناها آنفا : سورة التوبة (٥) ، وسورة التوبة (٢٩) ، (١٥) . وهناك من الفقهاء من يرون أن الجهاد هو دائما فرض عين وقد اسسوا هذا الراى على حديث « أن من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه به ، مات على شعبة من نفاق » رواه مسلم (١٦) ، مقترنا بالآيتين الكريمتين

اللتين أوردناهما آنفـــا : سورة البقرة (٢١٦) ، و سورة التـــوبة (٣٦) . وكذلك على الآية الكريمـــة ســـورة التـــوبة (٤١) : « انفـــروا خفـــافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وانفسكم فى سبيل الله ذلكم خـــير لكم ان كنتم تعلمون » . على أن الرأى الشـــائع هو أن هذه الآيات يجب أن تفسر فى ضـــوء الآيتين الكريمتين من سورة النساء (٩٥) ،وسورة التـــوبة (١٢٢) التين أوردناهما آنفا (١٧) .

ولا يصـــبح الجهاد فرض عين الا فى حالات مخصـــوصة ومحددة فيتعـــين الجهـــــاد عنـــدما يغـــزو العـــــدو أرض المسلمين على كل الذين يقع عليهم الهجوم بما فى ذلك النساء والعبيد . فان لم يكن عندهم من القـــوة والعتـــاد ما يصدون به العـــدو وقع الفرض على جيرانهم . كما يكون الجهاد فرض عين ايضا عندما يختار الامام اشخاصا بأعيانهم للمشاركة فى الاستنفار ، وعندما ينذر المرء نذرا به .

وتعفى من فريضة الجهاد طوائف من الناس ، طالما كان الجهـــاد فرض كفاية . الا أنه عندما يغزو العدو أرض المسلمين فعلى كل القادرين على القتـــال أن يقـــــاتلوا ولو كانوا ممن كانوا يقـــــع عليهم الاعفـــــاء من فرض الجهاد .

ويعفى من فرض الجهاد :

١ ــ من لم يبلغـــــوا الحلم ، وذلك لانهم غير مكلفين شرعا ، واستنادا الى المأثور عن ابن عمر قال : « عرضت على النبى صلى الله عليه وسلم يوم احـــد وانا ابن اربع عشرة ســـــنة فردنا وعرضت عليه عام الخندق وانا ابن خمس عشرة فأجازنى » (١٨) .

٢ ــ المجانين لانهم غير مكلفين شرعا .

٣ ــ العبيـــد حتى لا يخسر سادتهم بذلك مالهم .

٤ ــ النساء اذ أن بنيتهن لا تؤهلهن للحرب كما أنه روى عن عائشة رضى الله عنها قالت : «قلت يا رسول الله،على النساء جهاد ؟ قال نعم،جهاد لا قتال فيه ، والحج والعمرة».ولا يؤذن للنساء قط بأن يصحبن السرايا عند الغزو . أما اذا استطاع جيش الغزو الاسلامى أن يحقق الامان فيجوز للعجائز من النساء أن يصحبنه ليؤدين له خدمات مخصوصة كالطهو وتوزيع السقيا والعناية بالجرحى . ومن المكروه أن تصحب النسوة من غير العجائز الجيش حتى لو كان الجيش قد بسط راية الامان ، خشية الفتنة . فاذا كان من الضرورة بمكان أن يصحب الجيش النسوة معه فيصبح له أن يأخذ معه الجوارى والاماء لا الحرائر .

٥ ــ المرضى والمعوقون وهم الذين يعجزون عن المشى أو الركوب والسبب فى ذلك واضح . والآية الكريمة (سورة التوبة ٩١) تقول : « ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم » . وكذلك الآية الكريمة (سورة الفتح ١٧) : « ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار ومن يتول يعذبه عذابا اليما » .

٦ ــ أولئك الذين لا يملكون من المال والعتاد للمشاركة فى الحرب ، من قبيل العدد والمؤن والمطايا وما يعولون به عيالهم الى غير ذلك . والسند فى ذلك الآية الكريمة التى ذكرناها فيما سبق (سورة التوبة (٩١) وكذلك الآية الكريمة (سورة التوبة ٩٢) : : « ولا على الذين اذا ما أتوك لتحملهم قلت لا اجد ما أحملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون » . الا أن الحنفية لا يقرون اعفاء هذه الطائفة .

٧ ــ خير فقهاء البلد ، ولم يعف هذه الطائفة من الجهاد الا الحنفية وليس لهم نص .

٨ ــ أولئك الذين لم يأذن لهم والداهم بالجهاد وسند ذلك ما روى عن ابن عباس بن مردس أنه قال : « يا رسول الله انى أريد الجهاد » . قال : ألك أم ؟ « قال : نعم » . قال : « الزم أمك فان الجنة تحت رجليها » . كما أنه روى أنه جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم يستأذن فى الجهاد فقال : « احى والداك ؟ » قال « نعم » قال : « ففيهما فجاهد » . ومن الحجج الاخرى على ذلك الحكم بأن فرض العين يتقدم على فرض الكفاية . ولما كان البر بالوالدين فرض عين أما الجهاد ففرض كفاية فالاول يجب الاخير . ويختلف الفقهاء فيما اذا كان الاذن واجبا عندما يكون أحد الابوين أو كلاهما من غير المسلمين . فيجيب الحنفية والمالكية على تلك المسألة بالايجاب . أما اذا كان الحافز على حجب الاذن هو أن أحد الابوين أو كلاهما يريد أن يمنع ابنها المسلم عن قتال شركاء أحد الابوين أو كلاهما فى الدين ، فان حجب الاذن عندئذ غير صحيح ويحق للابن أن يخرج للجهاد . أما عندما يكون الحافز طبيعيا ومما هو مألوف من مثلهما ، من قبيل الخشية على الابن أو الخشية من أن يلحقهما الضر اذا غاب عنهما فلا يصح له أن يخرج للجهاد . ويرى الشافعية والحنابلة أن اذن الوالدين من غير المؤمنين ليس مطلوبا على وجه الاطلاق .

٩ ــ المدينون الذين لا يأذن الدائنون فى الخروج الى الجهاد ، وهذا الاذن مطلوب اذا حل أجل الدين ولم يكن للمدين من المال ما يكفى لسداده اذا خرج للجهاد ، ولم يكن له كفيل . ويرى البعض كذلك أن الاذن غير مطلوب اذا لم يكن للمدين مال على اطلاق . ويرى الحنفية أنه حتى لو حصل المدين على اذن دائنه فمن المندوب له أن لا يخرج للجهاد ويتخلف لكى يؤدى دينه .

الشيعة لا يتطلبون اذن الدائن . يستند الحنفية فى حكمهم على حجتين .
الاولى مـا روى من أنـه جـاء رجـل الى رسـول الله صـلى الله عليه وسلم فقال : « يا رسول الله ان قتلت فى سبيل الله صابرا محتسبا مقبـلا غير مدبر أيكفر الله عنى خطاياى ؟ » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نعم » فلما أدبر الرجل ناداه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أمر به فنودى له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كيف قلت ؟ » فأعاد عليه قوله فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : « الا الدين كذلك قال لى جبريل » . (٢٢) . والحجة الثـانية تشبه الحجـة التى ذكـرناها فى الفقرة السابقة ، فلما كان أداء الدين فرض عين والجهاد فرض كفـاية فالاول يجب الاخير .

يعالج المالكية والشافعية مسألة ما اذا كان الجهاد فريضة عنـدما يكون رأس الدولة أو قائد الجيش طاغية جائرا ، ويجيبـون على هـذه المسألة بالايجاب اذ أن الامر بالخير يطاع بغض النظر عمن يأمر به .

ـ الدعـــوة : (٢٣)

قبل أن يغير المسلمون على عدوهم ، عليهم أن يدعونه للدخول فى الاسلام أو للاذعان ودفع الجزية اذا كانوا ممن يقبل منهم ذلك (أنظـر الفقرة الخامسة عشرة من هذا الفصل) ويؤسس هذا الالزام على الآية الكريمة (سورة الاسراء ١٥) : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسـولا » ، والاية الكريمـة (سـورة النحـل ١٢٥) : ادع الى سـبيل ربك بالحكمـة والموعظـة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » ثم الحـديث الشريف الذى يروى أن الرسول قد قال : « اذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال فأيتهن ما اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . أدعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين (أى المدينة المنورة) وأخبرهم انهم ان فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين . فان أبوا أن يتحولوا

نها فاخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على الذميين ولا يكون لهم فى الغنيمة والفىء شىء الا أن جاهدوا مع المسلمين . فان هم أبوا فسلهم الجزية . فان هم أجابوك فاقبل نهم وكف عنهم . فان أبوا فاستعن بالله وقاتلهم » (٢٤) .

ان وظيفة الدعوة هى أن تنهى الى العدو أن المسلمين لا يقاتلونهم من أجل عرض الدنيا ، لاخضاعهم والاستيلاء على أموالهم ، وانما باعثهم الى ذلك باعث دينى هو دعم الاسلام .

ويجوز أن تصاغ الدعوة فى عبارة عامة ، أما اذا طلب العدو تفصيلا عن أحكام الاسلام أو مقدار الجزية فعلى المسلمين أن يبلغوهم . والمالكية وحدهم يفصلون أحكام اجراء الدعوة : فيلزم أن يدعى العدو الى الدخول فى الاسلام ثلاثة أيام يوما بعد يوم . فاذا أبى فيلزم أن يدعى الى أداء الجزية فى مستهل اليوم الرابع . فاذا أبى فتصح الغارة عليه بلا امهال . واجمع الفقهاء على أن الدعوة غير مطلوبة اذا كانت مستحيلة كأن يهاجم العدو المسلمين على غرة أو اذا كانت الدعوة تعرض المسمين للخطر . ومثل هذا الوضع يقوم مثلا اذا اشتبه فى أن العدو سوف يستفيد من المهلة بأن يدعم قوته ، أو عندما تكون قوة المسلمين من الوهن بحيث لا يمكن لهم النصر الا بالهجوم بغتة . على أنه اذا لم يكن هذا هو واقع الحال وهاجم المسلمون عدوهم ، بالفعل ، دون دعوة ، فان معظم المذاهب على أن المسلمين عندئذ لا يؤخذون بالقتل غيلة . ولكن الشافعية على هذا ويروى أن على المسلمين عندئذ أن يدفعوا الدية لذوى الاعداء القتلى وأن يؤدوا الكفارة . ويحتج غيرهم من الفقهاء بأن حياة الكافر ليست محمية الا فى حالات مخصوصة ليس منها ما هو قائم هنا .

وهناك خلاف حول وجود دعوة من دعى من قبل أو من بلغتهم

الدعوة من قبل . يرى المالكية أن الدعوة فرض فى هذه الحالة أيضـا .
اما الحنفية فيرون أنها مستحب ، ولكن الشافعية والحنابلة يرون أنها
جائزة شرعا فقط . ويعتبر سكان الاراضى المجاورة لدار الاسلام ممن
بلغتهم الدعوة الى الاسلام . أما الاقوام فيما وراء الروم (أى البيزنطيين)
والاتراك فلعلهم لم يسمعوا بالدعوة وينبغى أن يبلغوا بالدعوة قبل غزوهم .

٦ ـ احكام طرائق الحـرب (٢٦) :

يجوز قتل العدو باستخدام كل الاسلحة الممكنة كالسهام والرماح
والسيوف والمنجنيق (التى قد تركت اليوم للاستغناء عنها بالمدافع الحادثة
كما يقول ابن عابدين ـ المجلد الثالث،صفحة ٣٠٨) ، وباستخدام كل الطرائق
من قبيل اغراقهم بتحويل مجرى النهر أو تجويعهم بقطع مؤن الغذاء والماء
عنهم ، وتسميم الماء،وقذفهم بالزيت المغلى،واحراقهم غير أن هناك تحفظات
بخصوص بعض الطرائق.فلا يجوز اغراق الاعداء أو احراقهم الا اذا لم يستطع
المسلمون احراز النصر بغير ذلك . ويحرم المالكية رمى السهام المسمومة
لخطر ذلك على المسلمين أنفسهم اذ قد ترتد السهام .

ويجوز استخدام المنجنيق حتى لو كان فى الحصن المحاصر نسوة
واطفال . ذلك أن النبى أقام المنجنيق فى حصار الطائف ـ كما يستند ذلك
الى الحديث الشريف : سئل رسول الله صلعم عن الذرارى من المشركين
أيبيتون (أى يغار عليهم بالليل) فيصيبون من نسائهم وذراريهم ، فقال :
« هم منهم ».وقد احتج بأن قتل النساء والاطفال عن عمد هو المحظور وحده
ليس مقتلهم خطأ . ويرى جمهور الفقهاء أنه يجوز للمسلمين المضى
فى القتال والرمى عندما يحتمى العدو خلف النساء والاطفال على الا يصوب
المسلمون الى النساء والاطفال . ويتردد المالكية والشافعية والشيعة
والشيعة بعض التردد فى هذه الحالة فلا يبيحونها الا اذا لم تكن ثمة وسيلة
أخرى لقهر الكفار . ويعزى هذا التردد الى أن قتل النساء والاطفال فى
هذه الحالة يضير بحقوق أولئك الذين لهم سهم فى الغنيمة والفىء .

وعندما يكون فى داخل حصن العدو أسرى أو تجار مسلمون ، أو عندما يحتمى العدو وراءهم ، فان الاوزاعى المتوفى (١٥٧ هـ — ٧٤ م)وابو ثور (المتوفى ٢٤٠ هـ — ٨٥٤ م) وحدهما يريان من المحظور فى كل الاحوال أن يغير المسلمون . وهم يستندون فى ذلك الى الآية الكريمة (سورة الفتح)(٢٥) : « ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله فى رحمته من يشاء لو تزيلو لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما » . أما المذاهب الاخرى فترى من المباح فى الحالات التى لا سبيل فيها للمسلمين أن يحرزوا النصر الا بالهجوم على العدو ، أن يفعلوا ذلك ، ولو كان فى ذلك خطر على شركائهم فى الاسلام . ويبنى هذا الحكم على الضرورة العملية ، ذلك أن هناك أسرى وتجار مسلمون فى كل مدينة أو حصن فى بلاد الاعداء ، تقريبا ، على أنه من المطلوب فى هذه الحالة ان يلزم المسلمون كل الحذر والتحوط وأن يفرغوا كل ما فى وسعهم للابقاء على حياتهم . ويحظر المالكية فى هذه الحالة اغراق الحصن أو احراقه فاذا قتل المسلمون فى داخل حصون الاعداء ، فى أثناء القتال ، على يد جيش المسلمين ، يرى الشافعية والحنابلة أن من تسبب فى القتل عليه الدية والكفارة . أما الشيعة فلا يفرضون الا الكفارة وحدها .

ومن المكروه ، بل من المحظور عند المالكية أن تحمل رؤوس الاعداء المهزومين ، بعد جزها ، الى أرض الاسلام أو أن يرمى بها بالنبال الى داخل الحصن المحاصر ، الا اذا كان لمسلمين من وراء ذلك غنم أو فائدة كأن يلقوا بالفزع فى قلوب العدو أو يعيدوا الطمئنينة الى قلوب المسلمين .

٧ — الاعداء الذين لا يجوز قتلهم (٢٧) :

يتفق الفقهاء جميعا على أنه لا يجوز قتل من لم يبلغ سن الحلم ، والنساء ، الا اذا قاتلوا المسلمين . وهناك احاديث صحيحة قائلة ان النبى قد حرم ذلك . ومن الحجج الاخرى التى تساق فى هذا

السبيل ان المسلمين اذ يقتلونهم انما يدمرون ما يحق لهم ملكة اذ ان النساء والاطفال يصبحون عبيدا بمجرد أن يقعوا فى الاسر .

على أنه ليس من اجماع فى الرأى فيما يتعلق بحظر قتل الاشخاص من غير هاتين الطائفتين ، من قبيل الشيوخ ، والمجانين ، والرهبان ، والزمانى من المرضى ، والمعوقين ، والعميان ، والفلاحين ، والاقنان ، يرى الحنفية والمالكية والحنابلة انه لا يجوز قتل أحد من هذه الطوائف . ويرون أنه لا يجوز قتل الا من هو قادر على القتال بغض النظر عما اذا كان قد قاتل أم لم يقاتل . ولما كان الاشخاص الذين ينضمون تحت هذه الطوائف لا يقاتلون عادة فلا يجوز قتلهم . الا أنه اذا قاتلوا بالفعل أو ساعدوا المحاربين على أى نحو كان ، كأن أمدوهم بالمال أو أسدوهم النصح ، فيجوز قتلهم . ويستند هذا الرأى على الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٠) : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم » ، وكذلك على ما روى من أن رباح بن ربيعة خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة غزاها فمر رباح وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على امرأة مقتولة فوقف رسول الله صلى لله عليه وسلم ثم قال : « ما كانت هذه لتقاتل » . ثم نظر فى وجوه القوم فقال لأحدهم : «الحق بخالد بن الوليد فلا يقتلن ذرية ولا عسيفا ولا امرأة » (٢٨) ، وعلى الحديث الشريف : قال النبى صلى الله عليه وسلم : « لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة .» الحديث (٢٩) .

اما الشافعية وابن حزم فيجوزون قتل الاشخاص الذين ينضمون تحت احدى هذه الطوائف وهم يحتجون فى ذلك بأن الآية الكريمة من سورة التوبة (٤) : « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فان الله غفور رحيم » قد نسخت

الاية الكريمة من سورة البقرة التى اوردناها ثم انهم يحتجون بماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا سرخهم (٣٠) ، وان رسول الله قد امر بأن يقتل دريد بن الصحة وقد كان شيخا طاعنا ومكفوفا ويرى الشافعية وابن حزم أن الكفر يكفى مسوغا لقتلهم ولا يعتد فى ذلك بمقدرتهم او عجزهم عن القتال . ولما كانت هذه المذاهب لا تقر الا بصحة الاحاديث المتعلقة بحظر قتل النساء والاطفال ، فهى تجوز قتل كل طوائف الكفار الاخرى .

فاذا قتل مسلم كافرا من احدى الطوائف التى ذكرناها ، فالشافعية وحدهم يفرضون عليه دفع الدية الى أقارب القتيل وأداء الكفارة ، أما الحنفية والمالكية (ذلك أن المذاهب الاخرى لا تتناول هذه المسألة) فيرون من المكروه أن يقتل المسلم أباه الكافر فى حومة المعركة فاذا لقيه فى ساحة القتال فعليه أن يتأنى حتى يجهز عليه مسلم آخر الا اذا كان عليه أن يقتله دفاعا عن نفسه . يستند هذا الرأى الى الآية الكريمة من سورة لقمان ١٥ : « وصاحبهما فى الدنيا معروفا » كما يستند الى القاعدة التى تفرض على المرء أن يعول أبويه ويرعاهما حتى ولو كانوا من الكفار فلا يتفق القتل مع هذا الحكم .

يؤسر من لا يجوز قتلهم . ولا يجوز أن يخلى سبيل الا من هو عاجز عن دعم قوة العدو كالشيوخ الطاعنين فى السن أو الرهبان ، الا فى حالة ما اذا توقع المسلمون فدية عنهم . وينص المالكية صراحة على أنه يجب أن يزود هؤلاء بالطعام وغيره من ضرورات الحياة حتى لا يقضوا جوعا أو بردا . فاذا استحال توفير ذلك من مال العدو فعلى بيت مال المسلمين أن يزودهم به .

٨ ـ أموال العدو (٣١) :

تدخل كل أموال العدو فى ملك المسلمين بالغزو . والى جانب هذا

الحكم العـــام فثمـــة أحكام مخصوصة تحكم الضرر الذى يمكن أن يوقعه المسلمون بأموال العدو . فيرى **الاوزاعى** ، والاسماعيلية تحريم احراق الزروع وتدميرهـــا . ويحتجون فى ذلك بمـــا روى من ان ابا بكـــر قـــد قال عندما بعث المســـلمين الى احـــدى غزواتهم : « انى موصيك بعشر فاحفظهـــن ... (٤) لا تقطعـــن شـــجرا مثمـــرا » (٣٢) . كمـــا يحتجون بالاية الكريمة من ســـورة البقرة (٢٠٥) : « واذا تولى ســـعى فى الارض ليفســـد فيها ويهلك الحرث والنســـل والله لا يحب الفساد » . اما المذاهب الاخرى فتبيح ذلك كما تبيح احـــراق العمائر وتدميرها . ويؤسســـون رأيهم على ما روى مـــن ان النبى قـــد احـــرق واجتـــث نخيل بنى النضير (٣٣) . كما يؤسسونه على الاية الكريمة من ســـورة الحشر (٥) : « ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله وليخـــزى الفـــاسقين » . وهى الاية التى تشـــير الى احـــــراق نخل بنى النضـــير ، وعلى الاية الكريمة من ســـورة التوبة (١٢٠) : « ولا يطأون موطئـــا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيـــلا الا كتب لهم به عمل صالح » . اما التحريم الذى يستخلص من كلمات أبى بكر الى جيش المسلمين الى الشـــام فيفسر بأن أبا بكر انما حظر ذلك لان النبى كان قد تنبـــأ بأن الشام سوف تقع فى أيدى المسلمين على اى الاحـــــوال ومن ثم فان تدمير الزروع فيهـــا مما يضير بمصالح المسلمين . وهنـــاك من الفقهـــاء من يحتجون بحجة أقوم منهجا هى أن افعال الصحابة لا تنسخ افعال الرسول . ويستند الحنفيـــة الى حجة أدخل فى المنطق هى انه ما دام قتل الناس فى الحرب مباحا فتدمر الزروع مباح من باب اولى .

ويتفق الفقهاء جميعا على أن الاموال المنقولة التى لا يمكن اخـــذها الى أرض المسلمين يجب أن تحـــرق أو تدمر حتى لا يفيـــد العـــدو منهـــا الا أن هناك خلافا حـــول الحيوان ذلك أن المأثور الذى اوردناه عن أبى بكر

يقـول : (٦) « ولا تعطرن شاة ولا بعيرا الا لمأكله (٧) ولا تحرقن نخلا » ؛ وهناك غير ذلك من الاحاديث بنفس المعنى ولذلك لا يجوز الشافعية والحنابلة قتل حيوان العدو الا فى المعركة او فى سبيل أكله. اما الحنيفة والمالكية فيرون من المباح ان يقتل حيوان العدو اذا لم يستطع المسلمون ان يأخذوه الى ارضهم وكان للعدو ان يفيد منها . ويبيح المالكية عقر حيوان العـدو اما الحنفية فيحظرونه .

٩ ــ الفـرار من ساحة القتـال (٣٤) :

لا يسمح للمسلمين أن يفروا من أمام العدو ، وهو حكم عام ، استنادا الى الآية الكريمة من سورة الانفال (١٥) : « ياأيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفـا فلا تولوهم الادبار » ، والآية الكريمة من سـورة الانفال ايضا (٤٥) : « يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثـيرا لعلكم تفلحون » . وهناك استثناءات ثلاثة من هذا الحكم . فيجوز للمسـلم أولا أن يفـر من وجه العدو اذا كان على نيـة أن يجد موقعـا أفضـل لقتاله أو أن يجـره الى كمين أو أن يلحق بجمـاعة أخرى من المسلمين دعما لموقعه أو موقعهم . وذلك تأسيسا على الآية الكريمة من سورة الانفال (١٦) : « ومن يولهم يومئذ دبره الا متحـرفا لقتال أو متحيزا الى فئة فقد باء بغضـب من الله ومأواه جهنم وبئس المصـير » . ويجوز للمؤمن أن يفـر ، ثانيـا ، اذا كان عدد الاعداء اكثر من ضعف عدد المسلمين تأسيسا على الاية من سورة الانفال (٦٦) : « الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضـعفا فان يكن منكم مائة صـابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين ». وقد نزلت هذه الاية لتنسخ الاية(٦٥)« ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون ».

ويأخذ المالكية والحنابلة الاية الاولى (٦٦) بحرفها فالعدد عندهم عنصر حاسم اما الحنفية والشافعية فيعتبرون كذلك تناسب القوى، من قبيل الاسلحة والعتاد والمطايا وغير ذلك . ويرى الحنفية والمالكية انه عندما يزيد جيش المسلمين عن اثنى عشر الفا فلا يجوز لهم الفرار ابدا ايا كانت قوة العدو . ويرى ابن حزم رأيا مختلفافيهذه المسألةفلايجوز للمسلمين الفرار ابدا على اية حال ذلك ان الاية التى اوردناها (٦٦)فى رأيه نزلت بأن المسلمين يستطيعون أن ينتصروا على عدو قوته ضعف قوتهم ولكنها لا تقول شيئا عن اباحة الفرار من وجه العدو . ويرى المالكية والشافعية أخيرا أنه يجب على المسلمين الفرار حتى لو كان عدد قوات العدو أقل من ضعف عددهم اذا كانوا على يقين من أنهم سوف ينهزمون . ويؤسسون رايهم على الاية الكريمة من سورة البقرة (١٩٥) : « وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وأحسنوا ان الله يحب المحسنين » .

١٠ ـ مساعدة الكفار للمسلمين (٣٥) :

يجوز للمسلم أن يطلب المساعدة من الكفار اذا كان فى ذلك ضرورة ، اذ ان النبى قد طلب العون من قبيلة قينقاع اليهود فى وقعة حنين وطلب العون من أهل مكة فى وقعة خيبر . على أنه يجب أن يكون مؤكدا ، قبل طلب العون ، أن الكفار يوالون المسلمين . الا أن المالكية يحرمون ذلك ويرون أنه لا يمكن قبول العون العسكرى منهم الا اذا تقدموا به عن طواعية . ويصح طلب العون غير العسكرى ، من قبيل خدمات البحارة والحفارين والخياطين وما الى ذلك . ويؤسس المالكية رأيهم على ى من انه فى يوم وقعة بدر قال النبى لرجل كان يتبعه « ارجع فلن استعين بمشرك (٣٦) » . اما الفقهاء من المذاهب الاخرى فيفسرون هذه السنة بأن المسلمين يوم وقعة بدر لم يكونوا بحاجة الى عون من الكفار .

١١ ـ التجــــارة مع الاعداء (٣٧) :

يتناول الحنفيـــــة وابن حزم مســـألة التجـــارة مع الاعـــداء ، ويحرمون تصدير السلع التالية اليهم : العبيـــد ، حيـــــوان الركوب ، الاسلحة والمواد التى يمكن أن تصنع منها الاسلحة . أما السبب الذى يجوز به تصدير السلع الاخــــرى الى الاعداء ، على الرغم من أنهم قد يصبحون بذلك اشد ايدا ، فهو ان المسلمين يفيدون بدورهم من الســـلع التى يمكن لهم بذلك وحده أن يحصـــلوا عليهـــا من أرض الاعــــداء ، حين تكون المقايضة لا غنى عنها فى سبيل ذلك . أما فيما ينعلق بالطعـــام فان اباحة تصديره للأعداء يستند على أن النبى أمر ثمامة تزويد أهـــــل مكة بالطعام مع أن أهل مكة كانوا ما زالوا على حــرب مع المسلمين .

١٢ ـ السبى وأسرى الحرب (٣٨) :

نساء الاعداء وأطفالهم فور أسرهم هم سبى المسلمين ومالهم ومن غنائمهم . ويرى المالكية أن للامام أن يردهم الى الكفار بفدية أو بغير فدية . أما المذاهب الاخرى فلا ترى أن للامام هذا الحق . أما الذكور البالغون من الاعداء الذين لم يقتلوا فى المعركة فيؤخذون الى أرض المسلمين أسرى . يستثنى الحنفية من هذا الحكم الاعداء الذين لا يستطيعون أن يســــــهموا فى القـــوة القتالية للعـــدو ولن يستطيعوا ذلك فى المستقبل . ومن ثم يصح أن يخلى سبيل الشيوخ والرهبان العـــاجزين عن القتال والعاجزين عن النســـل الا اذا توقع المسلمون استعداد الاعداء لفديتهم بالمـــال . ويرى المالكية هذا الراى بشرط أن يترك معهم ما يكفيهم من الطعام والملبس وغير ذلك حتى لا يقضوا نحبهم فاذا لم يتيسر ذلك من أموال العدو فعلى بيت مال المسلمين .

وللامام أن يختار ما يراه من بين عدة أمور فى مصــــير أسرى الحرب : له ان يقتلهم ، او ان يخلىسبيلهم مقابل فدية او غيرها ، او انيسترقهم.

ويري المالكية فضلا عن ذلك أن للامام أن يخلى سبيلهم بوصفهم ذميين اى رعايا غير مسلمين ومحميين عليهم الجزية . وعلى الامام أن يتخذ قراره فى ذلك لمصلحة المسلمين . وحتى يتخذ هذا القرار فيجب أن تحسن معاملة الاسرى .

ولا يجوز قتل الاسرى اذا دخلوا فى الاسلام ويسرى هذا الحكم على تلك الطوائف التى لا يجوز قتلها فى أثناء المعركة . فاذا قرر الامام أن يقتل الاسير فلا يجوز أن يجرى ذلك بتعذيبه ، ولا يجوز التمثيل بالاسير . ويؤسس هذا الحكم على السنة ، فقد كان رسول الله اذا امر اميرا على جيش او سرية (...) قال :« اغزوا باسم الله فى سبيل الله قاتلوا من كفروا بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا » . الحديث (٣٩) .

ويحرم الشافعية والحنابلة حرق أسرى الحرب اذ أن النبى قال عن احد الاعداء « ان قدرتم عليه فاقتلوه فانه لا يعذب بالنار الا رب النار (٤٠) » . وترى المذاهب الاخرى أن هذه السنة قد نسخها الامر بقتال الكفار دون شرط كما جاء فى الاية الكريمة من سورة التوبة (٥) .

اما بعض اوائل الفقها (من امثال **الحسن البصرى** (المتوفى ١١٠هـ — ٧٢٩م) . **وحماد بن ابى سليمان** (المتوفى ١٢٠هـ — ٧٣٨م) . **وعطاء بن ابى رباح** (المتوفى ١١٥هـ — ٧٣٤م) فقد كانوا يرون تحريم قتل أسرى الحرب او يرون كراهته على الاقل . وحجتهم الاساسية فى ذلك الاية الكريمة من سورة محمد (٤) : « فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » .

وتأييدا لهذا الرأى يستندون كذلك الى الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩١) : « فان قاتلوكم فاقتلوهم » . والى قول بن عمر رضى الله

عنــه عنــدما سيق أحــد الاسرى اليه ليقتــــله : « أما والله مصرورا اى (مربوطا) فلا أقتله (٤١) » . على أن الراى الشـــائع هــو أن الامام يحق له قتل الاسرى . وذلك بناء على الامر الذى جاء مطلقا بقتال الكفار فنسخ الاية الكريمة من سورة البقرة (١٩١) وافسح من مجال الاحتمالات التى عددتها الاية الكريمــة من ســورة محمد (٤) . ويؤيد هذا الرأى ايضا مثل النبى اذ امر بقتل بعض الاسرى بعد وقعة بدر وامر بقتــل بنى قريظة بعد هزيمتهم أما ما جاء عن ابن عمر فيجب أن يفسر بأنه حظر قتـــل الاسرى فى حال قيدهم . والحجة العـــامة فى ذلك أن الشريعة الاســـلامية تقضى بأن غير المســلم لا حمـــاية لحيـــاته الا بالدخــول فى الاسلام أو بحكم عقـــد الحماية وهو الذمة أو الامان ولا حمـــاية لحياته لمجرد اسره .

أما عن حق الامام فى اخلاء سراح الاسرى مقابل فدية أو بغــيرها فهو مؤسس على الاية الكريمة من ســـورة محمد (٤) التى اوردناها ، وعلى سنة النبى الذى أطلق سراح بعض الاسرى بعد وقعــــة بدر . على أن الحنفية يرون ليس للامام هذا الحق الا فى حالة الضرورة كأن يكون ذلك لافتداء أسرى المسلمين . ويحتجون بأن الآية التى أوردناها قد نسخها الامر المطلق بقتـــال الكفار نسخا كاملا ، وعلى سبيل مزيد من الاستدلال يوردون الاية الكريمة من سورة الانفال (٦٧) : « ما كان لنبى ان يكون له أسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض الدنيـــا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم » ، وهى الآية التى نزلت بعــد وقعة بدر وتفسر بأنهـــا عتب على محمد لانه اطلق سراح بعض الاسرى (٤٣) ثم يحتجون اخيرا بأنهم اذا أطلق الامام سراح الاسرى فى مقابل فدية فان ذلك لا يتفق مع اهــداف الجهاد ، اذ ان الجهاد يهدف الى دعم الاســـلام لا الى جمع الاموال . أما اذا أطلق سراحهم بغير فدية فانه بذلك يضــيع حقــــوق المسلمين فى نصيبهم من الغنيمة .

ولا يجوز استرقاق الاسرى كافة ، وانما أولئك المؤهلون منهم لان يكونوا رعايا الدولة الاسلامية غير المسلمين المحميين ، أى الذميين . وذلك وفقا للأحكام التى وضعتها المذاهب المختلفة (أنظر الفقرة ١٥ من هذا الفصل) .

١٣ ــ الأمان (٤٤) :

الامان هو حماية لحياة غير المسلم وحريته وماله ، حماية موقوتة ، تلزم المسلمين كافة . ويعتد بحالتين مختلفتين يمكن فيهما منح الأمان .

فأحد اشكال الأمان هو أمان الموقع ويمنح أثناء فترة من الحرب لعدة اشخاص أو كل الأشخاص فى حصن أو بلد أو اقليم فى أيدى الأعداء . أما الشكل الآخر من الأمان فهو أمان المرور أو أمان الجواز ويمنح لأفراد من غير المسلمين على حدود دار الاسلام .

ولايتضمن الشكل الأول من الأمان حماية المال ، واذا منح بعد هزيمة الاعداء (وهو ما تراه كل المذاهب أمرا مشروعا فيما عدا الشافعية والشيعة الاثنى عشرية) فانه لا يتضمن حماية الحرية . وبعبارة أخرى فيجوز استرقاق الاعداء فى هذه الحالة على الرغم من الامان .

اما الامان الممنوح للأفراد فيتضمن حماية النفس والحرية والمال . وعلى الامام ان يحمى المستأمنين (أى غير المسلمين الذين منحوا الامان) من كل من يخضعون لحكمه مسلمين أو غير مسلمين على السواء ، واذا ما نص على ذلك صراحة فعليه أن يحميهم أيضا من غير المسلمين الذين لا يخضعون لحكمه . فاذا انتهك الامان أحد المسلمين أو غير المسلمين اى الذميين فى الدولة الاسلامية فعلى المعتدى أن يدفع الدية فى حالة القتل او الجرح أو أن يعوض الضرر الذى لحق بالمستأمن فى ماله .

اما الامان الجماعى أى الامان الذى يمنح الى حصن ، أو جيش ،

أو مدينة ، أو منطقـــة ، فلا يمنحه الا الامام ، أو قائد الجيش فى حالات مخصوصة . وبمقتضى الاحكام التى تنطبق على أسرى الحرب ، يستطيع الامام ايضـــا ان يمنح الامان بعد هزيمـــة العدو وأسره . واذا اعطى مسلم الامان الجماعى فلا يلزمه الا هو وحده ولا يلزمه غيره من المسلمين .
ومن ناحية اخرى يمكن ان يمنح الامان الفردى رجل مسلم راشدبالغ ،وترى معظم المذاهب ان النساء والعبيد والقصر ذوى التمييز يستطيعون ايضا أن يمنحوا الامان الفردى ، وبعض المالكية وحدهم ينازعون فى صـــــحة الامان الذى تمنحه امرأة ويرون أن مثل هذا الامان يجب أن يجيزه الامام .
ويستند الرأى الشـــــائع فى هـــذا على مـــاروى مـــن ان النبى قـــد قال : « قد أجرنا من أجرت يا أم هانىء » (٤٥) ، كمـــا تستند على قول عائشة رضى الله عنها : « ان كانت المرأة لتجير على المسلمين فيجوز » ، كما يستند أخيرا على قول عبد الله بن عمر رضى الله عنه : « أمان المــرأة والعبد والصغير جائز (٤٧) » ، اما أولئك الذين يرون ان امان المــرأة غير صحيح فيحتجون بأن الحديث الذى اوردنه فيما يتعلق بأم هانىء تشير الى أن النبى انما أجاز هذا الفعل بعينه من أم هانىء . ولا تدل على انه أقر صحته على اطلاقه . والحنفية وبعض المالكية وحدهم ينـــازعون فى صحة أمان العبـــد . والحجة التى تجيز ذلك تستند الى الحديث الشريف : « ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم » (٤٨) . كما تقـــوم هذه الحجة على كلمـــات عبد الله بن عمر التى أوردناها آنفا . ولكن الحنفيـــــة يحتجون أن أمان العبـــد لا يكون صحيحا الا اذا أذن له سيده فى القتال . ويرون أن كلمـــة (ادناهم) التى جاءت فى الحـــديث انما تعنى اقل عدد منهم ولا تعنى أصغرهم شـــأنا او اقلهم منزلة . ثم هم يحتجون أخـــيرا بأن العبـــد الذى لا يستطيع أن يلتزم بعقـــد مدنى أو تجارى ، لا يستطيع من باب أولى أن يلزم المسلمين جميعا بأن يمنح أمانا لأحـــــد . ويرى معظم المالكية ان أمان القاصر ذى التمييز جائز ولكن الحنفية يعلقـــــون

ذلك على اذن أبويه له فى القتال . اما الامان الذى يمنحه أسرى الحرب المسلمون أو التجار المسلمون فى أرض العدو فيرى الحنفية أنه غير جائز اطلاقا اذ أن الامان يعطى فى هذه الاحوال تحت الضغط الاعنات . ولكن المذاهب الاخرى ترى أن هذا الامان صحيح ما لم يثبت الاعنات . واذا منح الامان مسلم غير مؤهل له ، ولم يكن غير المسلم المستأمن يعرف ذلك ، فلا يجوز قتله لساعته بل يجب أن يجاز عبوره الى أرض العدو بسلام . والامان الذى يمنحه مسلم مؤهل ، بعامة ، وان كان الامام قد حذره عليه ، صحيح مع ذلك ، ولكن هذا المسلم يمكن أن يعاقب لعصيانه .

ويمنح الامان باية عباره فى أية لغة وبأية اشارة . فاذا لم تكن العبارات او الاشارات مبينة واضحة فالمناط هنا هو المظهر الخارجى لا النية المستترة . يقطع الحنفية والشافعية بأن منح الامان عمل شرعى يقع من طرفين ويتطلبون أن يبدى المستأمن قبوله له . ويتمتع الرسل والمبعوثون الاجانب تلقائيا بالامان . ويتأسس ذلك على الحديث الشريف : « لولا أن الرسل لا نقتل لضربت أعناقكما » (٤٩) . ولكن الحنفية لا يتقبلون كلام المبعوث او الرسول الاجنبى على وجهه ويتطلبون القرائن والشواهد من قبيل الرسائل المكتوبة من الملك أو السلطان الذى يمثلونه .ويمنح الامان تلقائيا كذلك للتجار وللذين يقدمون على بلاد المسلمين ليتعلموا الاسلام تأسيسا على الآية الكريمة من سورة التوبة (٦) : « وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » .

اذا وجد مسلم وغير مسلم معا فى دار الاسلام وادعى غير المسلم أن المسلم قد منحه الامان ، وأنكر المسلم ذلك ، تقبل دعوى غير المسلم الا اذا قام من القرائن ما ينقضها كأن يكون غير المسلم مصفدا

بالأغلال مثلا . واذا وجد غير المسلم وحده فى دار الاسلام فلا يقبل له الامان الا اذا أقرت به شهادة مسلمين اثنين غير المسلم الذى منحه الامان اذ أن المرء لا يمكن أن يشهد على أعماله ، بعامة .

ويمنح الامان لأجل محدد لا يزيد عن العام ويرى الشافعية والحنابلة انه من المندوب اليه الا يزيد هذا الاجل عن اربعة اشهر اذ ان الاية الكريمة من سورة التوبة (١) تقول : « فسيحوا فى الارض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزى الله وأن الله مخزى الكافرين » . وينتهى الامان بعودة المستأمن الى أرض العدو كما ينتهى بانتهاء الاجل المنصوص عليه ، أو بابطال الامام له . واذا عاد المستأمن الى أرض العدو وترك مالا فى أرض الاسلام يسرى الامان على ماله . واذا لم يعد المستأمن الى أرض العدو فى أثناء الاجل المضروب فعلى الامام أن يجيز مروره بسلام الى أرض العدو او أن يضرب له أجلا يصبح بعده المستأمن ذميا اى من الرعايا غير المسلمين المحميين وعليه الجزية . ويرى الحنفية ان المستأمن يصبح ذميا وعليه الجزية بمجرد ان يشترى أرضا ويحرثها ويبذرها . وللامام أن يبطل الامان اذا انقلب الامان الى غير مصلحة المسلمين . ويبلغ المستأمن بهذا الابطال صراحة وله عندئذ أن يجاز الى أرض العدو بسلام . واذا اقترف المستأمن جريمة فذلك بحد ذاته لا ينهى الامان . والمالكية وحدهم يرون أن الامان الذى يجلب الضرر على المسلمين ، كأن يكون المستأمن جاسوسا ، باطل اصلا .

ويرى الحنفية أن غير المسلم الذى يدخل الحرم فى مكة لا يجوز أن يقتل أو يؤسر بل على المسلمين أن يزودوه بالطعام والماء ،والا كان فى ذلك قتل له على نحو غير مباشر . ويؤسسون رأيهم على الآية الكريمة من سورة العنكبوت (٦٧) : « أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا

ويتخطف النـــاس من حـــولهم » ؛ وعلى الآية الكريمة من ســـورة آل عمـــران (٩٧) : « فيـــه آيات بينـــات مقام ابراهيم ومن دخلـــه كان آمنا » ، واخـــيرا على الاية الكريمـــة من ســـورة البقـــرة (١٩١) : ولا تقـــاتلوهم عند المسجد الحـــرام حتى يقـــاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم » . اما المذاهب الاخرى فترى الامر بقتال الكفار أمرا مطلقـــا قد نزل لينسخ هذه الآيات .

والمســـلم الذى يدخل أرض العـــدو ومعه الامان الممنوح له من غير المسلمين يعـــد قد منحهم الامان هو نفسه بالتضمين .ومن ثم فان هـــذا الامان لا يلزمه الا هو وحـــده . وعلى ذلك فلا يجـــوز له أن يقتل غير المسلمين أو أن يستولى على أموالهم .

١٤ ــ الهـــــدنة (٥٠) :

الهدنة أو المعاهدة أو الصلح او المصالحة أو المهادنة او الموادعة هى معاهدة للتعايش السلمى مع العدو الذى يظل مستقلا وغير خاضـــع لحكم الاســـلام .وهى تتضمن بالنسبة للأعداء الأفراد بأعيانهم حمـــاية النفس والحرية والمـــال أى تتضمن الامان ولهم أن يسافروا من غير حرج فى بلاد المسلمين ولا يجوز لهم مع ذلك أن يستوطنوها . ويكفل الامام أمنهم من الغـــارات عليهم ممن يقعون تحت حكمه ولكنه لا يكفله من غارات الاعداء الآخرين ، الا اذا نص على ذلك صراحة . ويجوز عقد الهـــدنة ــ ولا يعقدها الا الامام أو ممثلوه ــ اذا كان ذلك فى صـــالح المســـلمين كأن تكون الدولة الاســـلامية تعانى من الفتنـــة او يكون الجيش الاسلامى ضـــعيفا او اذا كان من المأمول والمنتظر ان يدخل العـــدو فى الاســـلام او يدفع الجـــزية . وذلك تأسيســـا على الاية الكريمـــة من ســـورة محمد (٣٥) : « فلا تهنوا وتدعوا الى الســـلم وانتم الاعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم » .

وعقد الهدنة شرعى ، تأسيسا على الآية الكريمة من سورة الانفال (٦١) : « فان جنحوا للسلم فاجنح لها » ، وعلى سنة النبى صلى الله عليه وسلم اذ أنه عقد هدنه مع اهل مكة فى الحديبية ، ثم أخيرا تأسيسا على الحجة القائلة بأن عقد الهدنة ما دام مقصورا على الاحوال التى يكون ذلك فيها لصالح المسلمين ، يعتد مضيا فى أداء فرض الجهاد على نحو مختلف . وكون الهدنة ملزمة للمسلمين يحتج عليه بآيات كالآية الكريمة من سورة المائدة (١) : « يا أيها الذين امنوا اوفوا بالعقود » . والاية الكريمة من سورة التوبة (٤) : « فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم » . ويرى ابن حزم وحده ان عقد الهدنة محظور ويحتج فى ذلك بأن هدنة الحديبية قد نسختها سورة التوبة وبخاصة مفتتح السورة : « براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين » ، والاية (٥) من السورة نفسها : « فاذا انسلخ الاشهر المحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » والاية (٢٩) ، من السورة نفسها : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر » الى آخر الاية ثم من السورة نفسها الايتان الكريمتان (٧ و ٨) : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله .. كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة » .

وتجمع المذاهب كافة الا الحنفية أن الهدنة يجب أن تعقد الى أجل محدد . ويجيز الشافعية والشيعة أن تعقد الهدنة الى غير ما أجل بشرط أن ينص الامام على الحق فى استئناف الحرب كلما عن له ذلك . ولما كانت هدنة الحديبية قد عقدت لعشر سنوات ، ولما كان يلزم تفسير الاستثناءات من الحكم العام (أى من حكم فريضة القتال) تفسيرا مقيدا ، فلا يجيز الفقهاء الشافعيون والحنابلة والاسماعيليون عقد هدنة لأجل يزيد عن عشر سنوات . فاذا عقدت الهدنة لأكثر من تلك المدة فيرون أنها تنتهى من تلقائها وتبطل بعد انتهاء أجل

السنوات العشرة . وهم يرون أن تجديد الهدنة بعـــد تلك المدة شرعى .
وتنص جميع المذاهب صراحة علي أنه من المندوب اليه — الا فى حالات
الضرورة القاهرة — ألا يعقد الامام هدنة لمدة تزيد عن أربعة أشهر اذ أن
الاية الكريمة من سورة التوبة (٢) تقول : « فســـيحوا فى الارض اربعة
اشهر واعلموا انكم غير معجزى الله وأن الله مخزى الكافرين » .

وهنـــاك شروط لا يجوز ان ينص عليهـــا فى معاهـــدة فبعضـــها
يبطل المعاهـــدة والبعض الاخـــر باطل بذاتـــه دون أن يمس صـــــحة
المعاهدة . ولا تعطى كتب الفقـــه ، كالمعتاد ، حكما عاما لتحـــــديد
اندراج شرط ما تحت طائفة محـــددة وانما يورد الفقه بضـــعة امثلة .
الا ان الشروط التالية تعتبر مما يبطل المعاهدة :

١ — النص على ان بعض المسلمين يظلون اسرى فى ايدى العـــدو
أو أن العـــدو يحتفظ بأرض اسلامية .

٢ — النص على أن يدفع المسلمون مالا مقـــــابل عقد الهـــدنة .
الا ان هذا الشرط صحيح اذ كان المسلمون مهددين بالابادة . فهو مباح
فى هذه الحـــالة لان النبى عنـــدما احاطت به القبـــائل المعادية فكر أن
يمنح العدو ثلث محصـــول التمـــر فى المدينة مقـــابل استعدادهم لعقد
هدنة . وعلى الرغم من أن هذا الامر لم ينته الى شىء لان العـــدو طلب
نصف المحصـــول ولم يوافق على ذلك أهل المدينـــة ، الا أن مجـــــرد
استعداد النبى أن يتبـــع هذا المسعى برهان على اباحته . والحجـــــة
الثانية على هذه الاباحة نجدها فى منطق ماثل : اذا كان المسلمون مهـــددين
بالابادة فذلك وضع يمكن مقارنته بأسرى الحرب المسلمين الواقعـــــين
فى أيدى العدو والذين يمكن افتداؤهم بالمال .

٣ — النص على أن الامام او على أن الطرفين كليهما يمكن أن ينهى
الهـــــدنة من طرف واحد وأن يستأنف القتـــال كلما شاء . الا أن الشافعية

والشيعة يبيحون أن ينص الامام على ذلك فى حالة الهدنة غير المحدودة بأجل ، كما ذكرنا من قبل .

أما الاحكام التالية فتعتبر ، بعامة ، باطلة وان كانت لا تمس صحة سائر أحكام المعاهدة :

(١) النص على أن الرهائن الذين يحتفظ بهم لضمان الوفاء بالمعاهدة يقتلون اذا لم يف العدو بالتزاماته . ذلك أن للأسرى حق حماية أنفسهم وأموالهم أى أن لهم الامان ولا يبطل هذا الحق بغدر قومهم . ولذلك فان معاوية لم يقتل أسراه من البيزنطية عندما نكث البيزنطيون بعهودهم .

(٢) النص على ارجاع نساء العدو اللاتى دخلن الاسلام وجئن الى المسلمين . ويتأسس هذا الحكم على الآية الكريمة من سورة الممتحنة (١٠) : « يأيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بايمانهم فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعونهن الى الكفار لا هن حل لهن ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما انفقوا » . وتجمع المذاهب كافة على أن ما ينطبق على النساء هنا ينطبق أيضا على الرجال ، باستثناء الحنفية والمالكية .

وتنتهى الهدنة ، بعامة ، عندما يحل الاجل المضروب أو عندما ينكث العدو بالتزاماته او ينبذ الهدنة . والمسلمون فى هذه الحالة لا يلتزمون بالمعاهدة ويستدل على ذلك من الاية الكريمة سورة التوبة (٧) : «فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » . ومن السورة نفسها الاية (١٢) : « وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر » . على انه يكون واضحا ان الافعال التى تشكل نقضا للهدنة قد ارتكبها حكام الاعداء أو ممثلوهم أو ارتكبت على الاقل بمعرفتهم وموافقتهم . ويمكن ان تنتهى الهدنة كذلك اذا نبذها امام

المسلمين ، تأسيسا على الاية الكريمة من سورة الانفال (٥٨) .. « واما نخافن من قوم خيانه فانبذ اليهم على سواء » . ويصح للامام أن ينكر الهدنة عندما تقوم الدلائل على أن العدو يتأهب لنقض الهدنة . على أن الحنفية يرون أن للامام أن ينقض الهدنة كلما كان المضى فى الحرب اعود على المسلمين بالفائدة من المضى فى السلم . ويؤسسون رأيهم على أن النبى نقض هدنته مع أهل مكة عندما كان ذلك أصلح له . فاذا كان العدو قد دفع مالا فى مقابل عقد الهدنة فعلى الامام أن يعيد اليه ما بقى منه بنسبة ما انقضى من أجل الهدنة الى كل الأجل . وتجمع المذاهب كافة على أن العدو يتاح له بعد نقض الهدنة أجل يسمح له أن يذيع ذلك النبأ فى كل اجزاء مملكته .

١٥ ـ انهاء الجهاد (٥١) :

هدف الجهاد اخضاع الكفار . ولذلك وسيلتان : يمكن للكفار أن يدخلوا الاسلام ، أولا ، وعندئذ يصبحون رعايا امام المسلمين لهم حقوقهم وعليهم واجباتهم .

وثانيا ، فى وسعهم أن يخضعوا للحكومة الاسلامية دون أن يدخلوا فى الاسلام . وعندئذ فانهم يحصلون على وضع خاص له قدر من الاستقلال ويخضعون لاجراءات معينة فيها قدر من تفرقة ويجب أن يدفعوا الجزية . والمعاهدة التى يخضعون بمقتضاها أنفسهم للحكومة الاسلامية مقابل حمايتها لهم تدعى الذمة ويدعى رعايا الدولة الاسلامية غير المسلمين بالذميين .

ولا يمكن أن تعقد معاهدة الذمة مع الكفار كافة . فتجمع المذاهب جميعا على أن المرتدين يستثنون من ذلك لانهم يجب أن يقتلوا . ويخرج الحنفية منهم أيضا عباد الاوثان من العرب ، والمعيار فيمن هو عربى هو اللغة الام ، أما المالكية فيخرجون منهم عباد الاوثان

من قريش وحدها . وحجتهم ان القرشيه جميعا قد اعتنقوا الاسلام فى حياة النبى، ومن ثمفان عباد الاوثان القرشيين لا يعتدون بعد ذلك الا مرتدين. ولاسباب عملية يخرجون من ذلك الحكم القبائل والاقوام فى مناطق نائيةمن العالم حيث لا يمكن ان يستقر حكم الاسلام استقرارا فعليا . اما المذهب الاخرى فهى أكثر تقييدا لذلك الحكم اذ ترى أن عهد الذمة لا يعقد الا مع النصارى واليهود والمجوس دون غيرهم . وحجتهم أن الحكم بقتال الكفار حكم عام وأن الاستثناء منه يجب أن يفسر تفسيرا مقيدا . ويوجد هذا الاستثناء فى الاية الكريمة من سورة التوبة (٢٩) : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » . ويحتجون كذلك بقول الرسول عن المجوس : « سنوا بهم سنة اهل الكتاب (٥٢) » . ومن يخرجون عن امكان عقد معاهدة الذمة لهم الخيار بين الاسلام والسيف أى بين اعتناق الاسلام أو القتل .

الفصل الثالث

الجهاد ومقاومة الاستعمار

١ ـ مقـــــــدمة :

كانت عقيدة الجهاد التقليدية ، كما فصلناها فى الفصل الثــــانى ، الهاما لكثير من الحركات التى خاضت النضـــال المسلح ضـــد السيطرة الاستعمارية الغربية . وسوف أتعرض فى هذا الفصــــل لعدد من هذه الحركات . وسوف أقدم فى كل حالة عرضا موجزا للتطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى دفعت بالسكان المسلمين الى الثورة على السيطرة الغربية كما أقدم مســحا للمفهوم الإيديولوجى لهذا النضـــال فى تصـــور المشاركين فيه . ولن يجد المؤرخون المتخصصون فى المنـــاطق والمراحل التاريخيـــة التى اتناولها هنا حقائق جـــديدة فى دراســـتى ، الا اذا كان ذلك ، ربما فيما يتعلق بالناحية الدينية . وقد رجعت أســـاسا الى المصادر الثانوية عن المراحل التاريخية والمناطق التى تناولتها بالبحث ، فيما يتعلق بالخلفية التاريخية ، أما عندما تعرضت لوصف النواحى الدينية بهذه الحركات فقد حاولت بقدر ما وسعنى أن أرجع الى المصـــادر الاولية ، حتى اتيح لزعماء هذه الحركات أو دعاتهم وانصارهم المعاصرين أن يتحدثوا بأنفسهم .

يشغل العالم الاسلامى مساحة شاسعة يسكنها عدد كبير من الشعوب التى تنتمى الى ثقافات مختلفـــة وتتحدث بلغـــات مختلفة . وبصعود الرأسمالية الصناعية الغربية وتوسعها فى القـــرن التاسع عشر وأول

القرن العشرين ، أخضع معظم هذه الشعوب للحكم الاستعمارى الغربى . وفى الغالبية العظمى من المناطق التى أخضعت للسيطرة الغربية كانت مقاومة السكان الاصليين ، فى المراحل الاولى من الفترة الاستعمارية ، تجد الشكل التنظيمى لها فى حركات سياسية دينية خاضت القتال ضد الحكام الاجانب تحت راية الجهاد . ولن أتناول كل هذه الحركات فى هذا الجزء من الكتاب . فلأسباب عملية قصرت جهدى على أراضى الاسلام المركزية بما فى ذلك شبه القارة الهندية . ومن ثم فقد أخرجت من حيز الدراسة حركات الجهاد فى أندونيسيا (مثال ذلك تمرد ديبانيجارا Dipa Negara من ١٨٢٥ الى ١٨٣٠ ، وحرب اتجى Atjeh من ١٨٧٣ الى ١٩٠٤) (١) كما أخرجت من حيز هذه الدراسة حركات الجهاد فى آسيا الوسطى (مقاومة التوسع الروسى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر) (٢) ، وفى الصومال (الحركة المهدية بقيادة محمد ابن عبد الله ضد الغزو البريطانى والايطالى ١٨٩٩ — ١٩٢٠) (٣) ، وللأسباب نفسها لن أتعرض لحركات الجهاد المختلفة فى أفريقيا السوداء وبخاصة أن معظم هذه الحركات لم تكن ضد السيطرة الغربية ، فهى تقع فى خارج نطاق هذه الدراسة .

ولأسباب فصلتها فى الفصل الاول قصرت دراستى أيضا على الحركات التى تستمد خصائصها الدينية من اسلام السنة . ولذلك أخرجت من حيز الدراسة الحروب والثورات التى قامت فى ايران ضد النفوذ الغربى (مثال ذلك الحرب مع روسيا فى ١٨٢٦ — ١٨٢٨ ، وثورة الطباق فى ١٨٩١) والثورة العراقية على بريطانيا فى ١٩٢٠ . اذ أن كل هذه الحروب كانت تستلهم مفاهيم الاسلام الشيعى ، من الناحية الايديولوجية ، فى دعايتها الدينية .

وفيما يتعلق باختيار الموضوعات يحتاج الامر الى توضيح أكثر لبعض

النقاط ، عندما نصنف هذه الحركات باعتبارها مناهضة للاستعمار .
فقد يثير بعض الدهشة أننى أدرجت الثورة المهدية فى السودان فى نطاق
هذه الدراسة . اذ أن الاستعمار ، من الناحية الشكلية ، لم يحدث
الا بعد هزيمة الحركة عندما استقر الحكم المشترك الانجليزى المصرى
فى ١٨٩٩ . ولكنى أحسست أن لى ما يبرر ذلك ، لان الغزو المصرى
العثمانى منذ بدايته فى ١٨٢١ قد اكتسب بالتدريج خصائص جعلته أقرب
ما يكون الى الاستعمار الاوروبى . بل يمكن اعتباره بدءا من ١٨٧٠
استعمارا غربيا ، بدرجة ثانية ، اذ أن التوسع المصرى فى أفريقيا كان
مشروطا بالمصالح الغربية وأساسا البريطانية منها . هذا الى أن الحكومة
المصرية قد استخدمت عددا مضطرد الزيادة من الاداريين والعسكريين
الغربيين فى السودان . ولقد أدرك المهدى وأتباعه هذا الطابع الغربى
ادراكا شديد الوضوح ، بل كان ذلك من أولى الاسباب لثورتهم . وبعد
مرور عام تقريبا من بدء الحركة المهدية احتل البريطانيون مصر .
ومن ثم دخلت الدولة المهدية فى مجابهة مباشرة مع الدولة البريطانية .
وهناك نقطة أخرى تتعلق باعلان الجهاد العثمانى فى ١٩١٤ . فمن الممكن
الاحتجاج بأن مشاركة تركيا فى الحرب العالمية الاولى لا يمكن أن تعتبر
نضالا مناهضا للاستعمار . الا أنه لما كان اعلان الجهاد الذى أشرنا
اليه جزءا من دعاية الحرب الموجهة للشعوب الاسلامية فى خارج
الامبراطورية العثمانية والتى تحرض هذه الشعوب على الثورة على حكامها
الاستعماريين ، فهناك من الاسباب ما يدعونا الى أن ندرج هذا الموضوع
فى نطاق دراستنا .

لهذه الاعتبارات اذن سوف أتناول الموضوعات التالية بترتيب
تاريخها الزمنى :

١ ــ مقاومة المسلمين للاستعمار البريطانى فى الهند .

٢ — المقاومة الجزائرية بقيادة الامير عبد القادر ضد الاستعمار الفرنسى .

٣ — الحركة المهدية فى السودان .

٤ — المقاومة المصرية بقيادة أحمد عرابى ضد الاحتلال البريطانى لمصر .

٥ — مقاومة السنوسى للاستعمار الايطالى فى ليبيا .

٦ — اعلان الجهاد العثمانى فى ١٩١٤ .

٧ — المعارضة الدينية للاستعمار البريطانى وللصهيونية فى فلسطين .

كانت لعقيدة الجهاد اهمية كبرى فى مقاومة الاستعمار الغربى . الا انها لم تكن العقيدة الوحيدة التى استلهمها واستخدمها قادة هذه الحركات . وكما حدث فى حياة النبى فان الدعوة الى الجهاد كانت تصحبها فى كثير من الاحيان الدعوة الى الهجرة من الارض التى يحكمها الكفار أى من دار الحرب الى دار الاسلام . وتنص كتب الفقه على أن التزام المسلمين المقيمين فى دار الحرب بالهجرة الى دار الاسلام هو التزام ينطبق على اولئك المسلمين الذين يحال دونهم اداء الفرائض الدينية وهم قادرون على الهجرة . أما فى الحالات الاخرى فالهجرة يوصى بها أى يندب اليها لانها تدعم الدولة الاسلامية وتضع حدا للتعامل مع الكفار . ويستمد الالتزام بالهجرة من الآية الكريمة من سورة النساء (٩٧ — ١٠٠) ، ومن اقوال الرسول كقوله : « انا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » (٥) . الا أن الحنفية لا ينكرون هذا الالتزام ويرون أنه انتسخ بالحديث الشريف : « لا هجرة بعد الفتح » أى فتح مكة (٦) . وبعد موت النبى لم يكن لهذه العقيدة مغزى عملى ، ومن ثم فلم ترد فى معظم كتب الفقه ولم تستأنف المناقشة فى ذلك الا بعد

أن استعاد المسيحيون صقلية واسبانيا نطلبت الفتوى فيما يتعلق بمسألة ما اذا كان المسلم يستطيع أن يقيم فى بلد تحت الحكم المسيحى (٧) . ولما كان الكثير من حركات الجهاد يرى هدفه الاساسى اقرار دولة اسلامية خالصة تحكمها الشريعة فقد وجدت فى نظرية الهجرة جدوى وفائدة لتحريض المسلمين الذين يعيشون تحت الحكم الاستعمارى على اللحاق بالارض التى أخذت الدولة الجديدة تتشكل فيها بالفعل أو كانت الدعوة الى اقامة هذه الدولة الجديدة فيها . وبعد ذلك ، عندما لم تعد المقاومة النشطة ممكنة ، قام الالتزام بالهجرة فى بعض الحالات بدور مستقل عندما هاجرت أعداد كبيرة من المسلمين هجرة جماعية من المناطق المستعمرة . وأشهر حركات المقاومة السلبية التى استمدت الهامها من الدين هى حركة الخروج الجماعى من تلمسان فى ١٩١١ (٨) . « وحركة الهجرة »فى الهند فى ١٩٢٠ عندما خرج عشرات آلاف من المسلمين متجهين الى أفغانستان اتباعا لفتوى صدرت بذلك (٩) .

ومن الافكار الاخرى التى نلتقى بها كثيرا فى المقاومة الاسلامية للاستعمار فكرة غير مستمدة من الشريعة بل تنتمى الى العقائد الاسلامية عن نهاية العالم . أعنى بذلك الايمان بمجىء المهدى (أى الذى على يديه الهداية الحقة) وسوف يظهر المهدى ، فى ذلك الايمان ، قبيل نهاية الزمان . وعندئذ سوف يملأ الارض عدلا بعد أن ملئت جورا وسوف يستأصل شأفة الفساد والمظالم . ومن الواضح أن مثل هذا الايمان يمكن أن يؤتى أثرين متعارضين . فقد يفضى الى التسليم والقدرية بازاء الظلم والقهر ، وعندئذ يتحمل المظلومون كل ما يقع عليهم من معاناة صابرين ، وينتظرون مجىء المهدى دون أن يحركوا ساكنا ، وقد استخدمت هذه العقيدة استخداما واعيا فى بعض الحالات لكى تؤتى بالضبط هذا الاثر ولكى تميل بالسكان المسلمين الى الهدوء والتسليم . ففى أثناء الحرب التى قادها الامير عبد القادر ضد الفرنسيين فى الجزائر كان زعماء

الطريقة المنافسة له ، « طريقة الطيبيه » ، الذين كانوا يسعون الى تقويض مكانة عبد القادر ، يلجأون الى عقيدة انتظار المهدى بهذا المعنى ، ومن ثم فقد اصدروا البيان التالى :

> **ايها المسلمون اصبروا وصابروا . اصبروا لان يوم النجاة قد دنا ... وانتظروا ، فى سكينة وسلام ، وصول ذلك الذى لن يقف فى وجهه شيء وسوف يقذف بجحافل الكفار الى البحر الذى قذف بهم الينا . اصبروا لان السلطان المنتقم الذى يبعث الحياة من جديد « مولى الساعة » (١٠) يتقدم اليكم كفيلا بانتصاركم . اصبروا لان رايته ترفرف عند المغرب وتحمل فى طياتها آيات بعثكم من جديد . اصبروا وصابروا (١١) .**

ويرى بعض المستشرقين ذلك جانبا جوهريا من عقيدة المهدى المنتظر . ومن ثم فهم يضعونها على نقيض عقيدة الجهاد :

> **ان الطريقة التى تفسر بها عقيدة الجهاد من قبل الدارسين المسلمين والتى تعتنقها الجماهير الشعبية ، على نحو أقل منهجية ، تقدم لنا معيارا ممتازا عن تقدم الاسلام فى الاتجاه الذى تدفعه اليه الظروف السياسية الراهنة . سوف يضطر الاسلام الى أن يستسلم ، وسوف يكون عليه أن يتخلى عن عقيدة الجهاد وأن ينقل أجزاءا منها الى العقيدة الاخرى التى لا ضرر فيها عمليا ، فيما يتعلق بنهاية العالم وابانتظار المهدى الذى يشبه مجيء المسيح .... الا أن آخر مراكز الاسلام ، سياسيا ، قبل أن يصل الى هذه النتيجة . سوف يكون على الاغلب قد خضع للنفوذ الاوروبى وسوف يكون على كل الشعوب الاسلامية الاقل تمدنا أن تخضع للحكم الاوروبى القوى (١٢) .**

الا أن الايمان بمجيء المهدى ، المنتظر ، من ناحية أخرى ، قد تكون

فيه قوة جبارة على التعبئة ، كلما ظهر من يدعى أنه المهدى ، واخذ اعنة القيادة فى النضال ضد القهر والظلم . وقد حدث ذلك عدة مرات فى مسيرة التاريخ الاسلامى . ذلك أن عبيد الله (المتوفى ٩٣٤م —) مؤسس الدولة الفاطمية ، وابن تومرت (١٠٧٧ — ١١٣٠) مؤسس دولة الموحدين ، كلاهما ، زعم أنه المهدى المنتظر ، واستطاع بذلك ان يجند عددا ضخما من الاتباع ليطيح بالنظام القائم . وكان ظهور التوسع الاستعمارى الغربى وما صاحبه من تغيرات اجتماعية واقتصادية مما مهد أرضا خصبة لظهور الحركات المهدوية ، وذلك من باب اولى ، لان انتشار حكم غير المسلمين على أرض الاسلام هو من العلامات التى يرى الايمان بمجىء المهدى المنتظر انها تسبق مقدمة . وفى مناطق كثيرة من العالم الاسلامى ظهر المهديون وحاربوا السيطرة الاستعمارية . فى الجزائر نشبت عدة ثورات مهدوية فى غضون النصف الثانى من القرن التاسع عشر (١٣) وفى الهند ظهر رجل اسمه عبد الرحمن وادعى انه المهدى فى «سورات» فى ١٨١٠ (١٤) . وبعد وفاة احمد شهيد قائد « الطريقة المحمدية » فى ١٨٣١ راجت الاشاعات بأنه سوف يعود بوصفه المهدى وأن المسلمين فى انتظار لذلك عليهم أن يواصلوا القتال ضد البريطانيين حتى يرجع ويقودهم الى النصر النهائى (١٥) . وفى صعيد مصر شبت ثورة مهدوية فى ١٨٦٥ وكانت هذه الثورات على العموم قصيرة الاجل ولم يكن لها الا اثر ضئيل . الا ان هناك استثناءات من ذلك ، على نحو ثورة المهدى فى السودان ونضال محمد بن عبدالله ضد البريطانيين والايطاليين فى الصومال . وفى هذا العرض التاريخى لأهم حركات مقاومة الاستعمار التى تستلهم الدين، فى العالم الاسلامى ، سوف اركز على دراسة الجهاد دون ان اغفل الدور الذى لعبته المفهومات الايديولوجية الاسلامية الاخرى .

٢ — المقاومة الاسلامية للاستعمار البريطانى فى الهند :

شهد النصف الثانى من القرن الثانى عشر والعقود الاولى من القرن

التاسع عشر توسعا سريعا للسيطرة البريطانية فى الهند . ففى ١٧٦٥ حصلت شركة الهند الشرقية ، بالتعاقد ، على الحق فى جمع ايرادات ضرائب البنغال ، من الامبراطور المغولى شاة عالم الثانى .

ومن هنا مد البريطانيون حكمهم عن طريق معاهدات الحماية وعن طريق الالحاق والفتح سواء .

وفى ١٨٢٠ كانت السيطرة البريطانية قد استقرت على الرغم من ان البلاط الموجولى قد ظل باقيا حتى ١٨٥٧ الا ان اباطرته كانوا قد فقدوا قوتهم بالتدريج واستحالوا الى مجرد دمى فى أيدى البريطانيين . وأدخل الحكام الجدد اجراءات ادارية كثيرة كانت لها نتائجها الاقتصادية والاجتماعية الهائلة على البلاد . ففى ١٧٩٣ ادخلوا مجموعة من الاصلاحات المالية تحت اسم « التسوية الدائمة » فى البنغال مما أدى الى تخلخل عميق فى النظام الاجتماعى القائم وكان ادخال « قانون المبيعات » وهو القانون الذى سمح ببيع أراضى الملاك الذين لم يدفعوا ما عليهم ، بالمزاد ، بينما كانوا قبل ذلك يدفعون غرامة أو يسجنون ، ثم الالزام بتقديم بينة مسجلة وموقعه على الاراضى التى ليس عليها ايجارات ، وهى بينة لم يكن من الممكن تقديمها فى كثير من الاحوال ، بالاضافة الى التقديرات المرتفعة لاثمان الارض ، كل ذلك ادى الى خراب طبقة ملاك الاراضى المسلمين . وحل محلهم التجار الهندوكيون والمرابون من المدن (١٧) وكان عبء الضرائب ارتفع مما أدى الى مزيد من القهر للفلاحين الذين انتقل هذا العبء عليهم . كانت علاقات الدعاية الابوية التى كانت قائمة بين ملاك الاراضى والمستأجرين تخفف ، من قبل ، من المصاعب التى يمر بها المستأجرون . قد انقصمت هذه العلاقات بانتقال الاراضى الى ملاك آخرين . وكان تطبيق « التسوية الدائمة » مما اثر على اراضى الوقف التى كانت معفاة من الضرائب ، فقد قضت القوانين الجديدة بتقديم حجج الوقف الاصلية . بينما كانت معظم هذه الحجج قد فقدت ومن ثم لم يكن من الممكن ان تستمر كثير من هذه الاراضى

بالتمتع بامتيازات الوقف . وادى ذلك الى تخفيض الاسهام المالى فى التعليم الدينى وصيانة المساجد . وكان خراب الارستقراطية الاسلامية اى اصحاب الاراضى ، مما سدد ضربة قاصمة للصناعات الحرفية المحلية التى كانت تنتج سلع الرفاهية من قبيل المنسوجات الدقيقة والجواهر والسيوف الموشاة وغير ذلك ، وعجل بسقوط هذه الصناعات الحرفية ادخال السلع المصنعة آليا فى انجلترا (١٨) .

انعكس السخط بين المسلمين فى الميدان الدينى ، على الجدل الذى ثار بشان وضع الهند تحت الحكم البريطانى : ثار بشأن وضع الهند تحت الحكم البريطانى : اتعتبر الهند عندئذ دار اسلام ام دار حرب؟ (١٩) ولم يكن ذلك مجرد جدل نظرى بحت اذ انما ينتهى الى به الجدل يمس تطبيق احكام بعينها من الشريعة (٢٠) . ولكن الجدل على اى حال لم يكن جديدا تماما ، فعندما اكتسحت دولة الماراثيين الهندوكية مناطق شاسعة من الهند الاسلامية فى القرن الثامن عشر ثارت المسألة نفسها . وفى ذلك الوقت رأى معظم الدارسين ان الهند لم تفقد وضعها باعتبارها دار اسلام (٢١) . ولكن الاحتلال البريطانى للهند ، على عكس الحكم الماراثى الذى لم يدخل تغييرات يعتد بها فى النظام الاجتماعى ، كان له اثر عميق فى تغيير المجتمع الهندى . عبر المسلمون عن سخطهم المضطرد وحبوطهم فى فتاوى ظهرت بأن الهند قد اصبحت دار حرب . واصدر شاه عبدالعزيز (١٧٤٦ — ١٨٢٤) وهو ابن شاه ولى الله المصلح والفقيه الذائع الصيت ، الفتوى التالية فى ١٨٠٣ :

« السؤال : هل تصبح دار اسلام دار حرب ام لا ؟

الجواب : فى الكتب المعول عليها يؤثر الراى القائل بان دار اسلام تصبح دار حرب فى حالات ثلاثة . فقد جاء فى « الدر المختار » ان دار الاسلام لا تصبح دار حرب الا بثلاثة امور اجراء احكام المشركين ، ومجاورة دار حرب ، وبان لا يبقى فيها مسلم او ذمى

آمنا بالامان الاول . وتصبح دار حرب دار اسلام باجراء احكام المسلمين . وقد جاء فى ((الكافى)) ان دار الاسلام هى الاقليم الذى يحكم فيه امام المسلمين ، ويخضع له هذا الاقليم . وان دار الحرب هى الاقليم الذى تنفذ فيه احكام حاكمه ، ويخضع له . وفى هذه البلد ((دلهى)) لا يحكم امام المسلمين اطلاقا ، بينما تسود فيه سلطة الحكام النصارى دون حرج . ونعنى باجراء احكام الكفر ان الكفار فى وسعهم ان يعملوا بسلطانهم فى الحكم وفى التعامل مع الرعية وفى جمع ضرائب الارض والرسوم والمكوس والعشور الدموغ ، وفى عقاب قطاع الطرق واللصوص وفى تسوية النزاعات وعقاب المجرمين ومع ذلك فان بعض احكام الاسلام التى تتعلق بصلاة الجمعة والاعياد ، والاذان ، وذبح البقر ، مازالت نافذه . الا ان ذلك انما يرجع الى ان جوهر هذه الامور لا قيمة له عندهم اذ انهم يهدمون المساجد دون تورع ولا يستطيع المسلمون والذميون ان يدخلوا هذه البلد او ضواحيها الا بأن يطلبوا منهم الامان . وانما لمصلحتهم هم انهم لا يعرقلون مرور المسافرين والتجار . ولكن الاعيان من امثال ((شجاع الملك)) و ((ولايتى بيجام)) لا يستطيعون دخول هذه المناطق دون اذن منهم . ويمتد حكم النصارى من هذه البلد الى كالكتا . ومن المسلم به انهم لم يمدوا سلطانهمالى اليسار او الى اليمين ،فىحيدرابادولاكنو ورامبورولكن ذلك يرجع الى عقد معاهدات سلام مع حكام هذه الاراضى الذين يدينون بالطاعة لهم . ونحن ننتهى الى هذه الفتوىبمقتضىالمأثورات ودرس سير الصحابة الاجلاء والخلفاء العظام (٢٢) .))

لم يمض وقت طويل حتى تطورت معارضة الحكم البريطانى الى مقاومة مسلحة ونشب القتال تحت راية الاسلام ولعبت نظرية الجهاد دورا هاما فيه . كانت اهم حركات المعارضة هذه هى : «الطريقة المحمدية» بقيادة سيد أحمد بريلوى (١٧٨٦ — ١٨٣١) يؤيدها تأييدا نشطا علمان من الفقهاء من ابناء عائلة شاه ولى الله هما : شاه اسماعيل (١٧٧٩ —

١٨٣١) وشاه عبد الحى (المتوفى ١٨٢٨) وأولهما هو جهد شـــاه عبد العزيز والثانى ابن اخيه (٢٣) بدأ « الطريق المحمدى » فى دلهى فى شـــمال الهند فى ١٨٢١ . وكانت تلك حركة دينية للاحياء تسعى الى ادخال اصلاحات تحظر كل البدع الدينية الضـــارة والى تحسين اوضاع المجتمع الفاســـد ، وفى الوقت نفسه منظمة سياسية واجتمـــاعية تسعى الى تحرير البـــلاد من الكفار . وكان من العناصر النظرية الاساسية فى هذه الحركة التفريق بين التوحيد والشرك . ونظرا للتشابهات الايديولوجية الواضحة بين هذه الحركة وبين الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية ، اعتاد البريطانيون ان يسمو اتباع «الطريقة المحمدية» وهابيين ، لكن لم يثبت أن ثمة روابط تنظيمية بين الحركتين وكما يدل على ذلك اسم الحركة فان البناء التنظيمى « الطريقة المحمدية » قد ترسم خطى الطـــرق الصوفية ، حيث كانت توجد علاقات شـــخصية وطيدة بين زعيم الحركـــة واتباعه . وكان على الاتباع ان يعطوا البيعة للزعيم . وقد ســـجل شاه اسماعيل تعليم سيد احمد فى كتابـــه « سراط مستقيم » . وقد كتب هذا الكتاب قبل أن يخرج الى قتال الكفار . ولكن الكتاب يتضمن فقرة عن الجهاد ، هى الفقرة الوحيدة الذى يشير فيها صراحـــة الى الوضع السياسى القائم :

« وعليك أن تعلم أن الجهاد نظام مفيد ذو مزايا . دتفيـــد البشرية من مزاياه على طرق شتى مثل هطول الامطار الذى تتوزع مزاياه على النبات والحيوان والانسان . ومزايا هذا النظـــام الجليل من صنفين : المزية العامة التى يشارك فيهـــا المؤمنون المطيعون والكفار المعانـــدون والاثمون والمنافقون بل والجـــن والانسان والحيوان والنبات . والمزية الخاصـــة التى تختص بها طوائف معينة اى ان بعض الافراد يفيدون منها فوائد مخصوصة والبعض الاخر يفيدون فوائد اخرى . والمزية الاولى كما اثبتت الخبرة والتمحيص هى انه نتيجـــة لعدل الحكام فسوف يتجلى

ويتأكد ورع التجار وجود الاغنياء وحسن مقاصد العامة والبركات السماوية مثل هطول الامطار فى حينها وسخاء محصــول الزروع وزيادة الارباح ورواج التجارة وانحسار البلايا والطواعين وزيادة الثروة ووجود أهل العلم والكمــال ، وتزيد هذه البركات الى مائة ضعف او اكثر عندما يقوم جلال دين الحق وعندما يحكم الحكام الاتقياء فى بقاع الارض المختلفة وعندما تكسب جماعة الحق القوة العســكرية وعندما تروج مبادىء الشريعة فى القرى والكفور . وعليك ان تحكم على وضع الهند اذا قارنتها بالروم والطوران اذا نظرنا الى نزول بركات السماء . أو عليك ان تقارن الهنــد فى حالتها الراهنــة (فى عام ١٢٣٣ هجرية ــ ١٨١٨ م) وقد اصبح معظمها دار حرب ، بالازمان السابقة منذ مائتين او ثلاثمائة من الاعوام ، اذ نظرنا الى نزول بركات السماء وعدد الاتقياء والفقهاء الاجلاء » (٢٤) .

كان سيد أحمد قد نظم « الطريقة المحمدية » فى البداية بوصفه حركة دينيــة ، وبعد عودته من الحج فى ١٨٢٤ اخذ يعد العدة للجهاد . وعندئذ كانت الحركة قد اجتذبت عددا كبيرا من الاشياع وأساسا من الفلاحين والحرفيين المسلمين المقهورين فى البنغال وشمال الهند الذين كانوا يعانون من التغيرات الاجتماعيــة والاقتصــادية الاخيرة نتيجة لدخــول الحكــم الاجنبى . وكان الهدف الاستراتيجى الذى يســعى اليه سيد احمد هو تحرير البلاد من الســيطرة البريطانيــة . وكانت أهم الوسائل التكتيكية فى رأيه هو احتلال بعض الاقاليم التى تبعد عن تناول البريطانين ليؤسس فيها حكومة اســلامية حقة يمكن ان تخوض القتال لتحرير الهند . ومن ثم فقد جمع بين مفاهيم الهجرة الاسلامية التى تدعو المسلمين الذين يعيشون فى منطقة اصبحت دار حرب الى الهجرةِ لدار اسلام ، وبين مفاهيم الجهاد. ورأى ان انسب المناطق لهذه الخطة هى منطقة الحدود الشمالية الغربية

على مقربة من الحدود الافغانيــة . وكانت هذه المنطقة يقطنها المسلمون الذين يحكمهم السـيخ . ومن ثم ففى ١٨٢٦ دعا سـيد احمد الى الهجرة والجهاد ضــد السيخ . وكان عليه فى هذا النضال أن يعول تعويلا كبيرا على مساعدة رجال القبائل المسلمين المحليين الا ان هؤلاء المقاتلين الذين لا تلين شوكتهم لم يكونوا يميلون للخضــوع الى تطبيقه الصارم المتزمت للشريعة وبخاصة فى المســائل المالية ، ومن ثم فقد تخلى عنه الكثيرون منهم فهزم سـيد أحمد وقتله السـيخ فى « بلاكوت » فى ١٨٣١ . وبعد موته راجت العقيدة بانه كان المهدى المنتظر وانه قد اختفى فقط الى حين ، وفى اثناء ذلك فعلى المسـلمين ان يوحدوا صـفوفهم وان يقاتلوا الكفــار الانجليز فسوف يعود ليقودهم الى النصر المبين (٢٥) .

وفى نفس الفترة التى كان سيد احمد نبها يخوض قتاله ضد السيخ كان هناك زعيم آخر من زعماء « الطريقة المحمدية » هو « تيتومير » المتوفى ١٨٣١ يخوض نضالا نشطــا فى البنغــال الغربيــة . كان قد جمــع حوله عددا كبيرا من الاتباع من بين الفلاحين والحرفيين المحليين ، وخاض نضالا تحت راية الجهاد ضــد قهر الزامندار الهندوكيين واصحاب مزارع النيلة البريطانيين . وهزمت قواته فى معركة مع الجيش البريطانى وقتل فى ١٨٣١ . الا أن « الطريقة المحمدية » لم يوقف نشاطه المعادى للبريطانيين وواصل زعماؤه الذين جاءوا بعد سيد أحمد حربهم ضد البريطانيين من « سيتانة » على الحدود الشــمالية الغربية ، وان كان مقر قيادتهم التنظيميــة فى « باتنا » فى شــمال شرق الهند ، واوفد المبعوثون الى الهند طولا وعرضا لتجنيد الاشياع والدعوة الى الجهاد وكتبت فى تلك الفترة ووزعت منشورات كثيرة تشيد بفضائل الجهاد ضد الكفار (٢٦) ولم يستطع البريطانيون أن يقضــوا على هذه الحــركة قضاءا تاما الا فى عام ١٨٨٣ .

ومن الحركات الاحيائية التى نشطت فى تلك الفترة الحركة « الفرائضية » التى اسسها فى ١٨٠٤ حاجى شريعة الله (١٧٨١ — ١٨٤٠) (٢٧)

وكانت اصـــلا حركة دينيـــة بحتة شأنها فى ذلك شأن « الطريق المحمدى »؛ تسعى الى أهداف روحية مثل الدعوة الى التوحيد الخالص وحظر البدع غير الاسلامية . ولكنهـــا اكتسبت بعدا اجتماعيا محددا وواضحا تحت قيادة محمد محسن المعروف باسم دودوميان (١٨١٩ — ١٨٦١) وهـــو ابن حاجى شريعة الله ، وذلك أنها أخذت تنظم الفـــلاحين والحـــرفيين المسلمين فى نضـــالهم ضد الزامندار وأصحـــاب مزارع النيلة البريطانيين . وعلى الرغم من أن زعمـــاء هذه الحركة كانوا يرون أن الهند تحت الحكم البريطانى هى دار حرب ومن ثم فلم يكونوا يأذنوا فى اقامة صـــلاة الجمعة وصلاة العيد ، (٢٨) الا انهم لم ينتهوا الى ان الجهاد ضد البريطانيين فرض ملزم . ومن ثم فلم تلعب عقيدة الجهاد اى دور فى عقيدة هذه الحركة(٢٩)

وفى ١٨٥٧ ثارت الهند على البريطانيين . بدأت الثورة بتمرد للجنود الهنود فى الجيش البريطـــانى وما لبثت أن انتشرت الى السكان المدنيين فى شمال ووسط الهند طولا وعرضا . ويبدو أن اتباع « الطريقة المحمدية » لعبوا دورا فى ذلك على المســـتوى المحلى وانه قد صدرت فتاوى فى عدة اماكن (٣٠) . ولكن هذه الثورة لا يمكن اعتبارها حركة من حركات الجهاد اذ ان الهندوكيين والمســـلمين فى مواقع كثيرة قاتلوا جنبا الى جنب ورأوا ان هذا النضـــال نضال مشترك . ولكن الدين مع ذلك قام بدور كبير فى تبرير هذه الثورة اذ أن الجماعتين الدينيتين كلتيهما اتهمتا البريطانيين بالتدخل فى ممارساتها الدينية والسعى الى ادخال الهنود فى الدين المسيحى . وظهرت هذه الشـــكاوى من المسلمين والهندوكيين معا فى كثير من البيانات ومنها بيـــان آخر الاباطرة الموجول بها دور شاه ظفر الثانى الذى كان مازال يدير بلاطه فى دلهى على نفقـــة شركة الهند الشرقيـــة (٣١) . وعلى الرغم من مشاركة الجماعتين الدينيتين ، كلتاهما ، طوال العقد الاول تقريبا بعـــد التمرد ، فقد افرد البريطانيون المسلمين بالقهر المتعمد ، اذ انهم رأوا فى الثورة محاولة من الارستقراطية العسكرية المسلحة وارستقراطية اصحاب

الاراضى المسلمين التى كانت تستمد قوتها من حكم الموجول ، لاستعادة النظام القديم . ووقع هذا القهر اساسا على الطبقات العليا والوسطى من المسلمين (٣٢) وهى الطبقات التى كانت قبل الثورة تعانى الكثير . وكان ادخال اللغة الانجليزية لغة رسمية بدلا من الفارســية واحلال القانــون الانجليزى محل الشريعة ، قد كسر احتكار المسلمين للوظائف الحكوميــة والقضاء والشرطة . وحل محلهم الهندوكيون باعداد متزايدة اذ اظهروا استعدادا أكبر للتأقلم مع الظروف الجديدة (٣٣) . وردت الطبقات الوسطى والعليا من المسلمين على هذا الموقف المعاد من البريطانيين بتقديم البراهين على ولائهم للامبراطورية البريطانية . وبدءا من ١٨٧٠ تقريبا نشرت فتاوى ومقالات كثيرة فحواها أن الهنود المسلمين لا يجبرهم دينهم على التمرد على البريطانيين (٣٤) وكانت أهم هذه الفتاوى فتوى العلماء فى شمال الهند (٣٥) والقرار الذى اتخذته «الجمعية الادبية المحمدية» فى كلكتا (٣٦) وعدد من المقالات كتبها المصلح المعروف سيد أحمــد خان (٣٧) . والمنطق الذى تنبنى عليه هــذه الفتاوى منطق مثير للاهتمام اذ أنها تصل الى نفس النتائج مع أنها تنطـق من مقدمات مختلفة .

أجمع علماء شمال الهند بأنه تأسيسا على الافتراض الضمنى بأن الهند تحت حكم البريطانيين هى دار حــرب فالجهاد ضــد البريطانيين غير شرعى :

« يتمتع المسلمون بحماية المسيحين فلا جهاد فى بلد تتوفر فيه الحماية اذ ان فقدان الحماية والحرية بين المســلمين والكفار امر ضرورى للحرب التى يقرها الدين ولا يتحقق هذا الشرط هنا . ثم انه من الضرورى ان يقوم احتمال بتحقق النصر للمسلمين وتحقق المجد للهنود . فاذا لم يقم مثل هذا الاحتمال كان الجهاد غــير شرعى» (٣٨) .

اما الجمعية الادبيـــة فى كلكاتا على لسان مولاى كرامت على فقد اعلنت ان الهند هى دار اسـلام ورأت بمقتضى هذه الحجة أن الجهاد ضد الدولة الاستعمارية غير مباح .

« والمسألة الثانية هى هل من الشرعى ان يقوم الجهاد فى هذه البلاد ام لا يقوم ، وقد اجيب على هذه المسألة مع اجابـــة المسألة الاولى ذلك ان الجهاد لا يمكن ان يقوم شرعا بأى حال من الاحوال فى دار اسلام . وذلك من الوضوح بما لا يحتاج معه الامر الى بيان أو الى اسناد من المراجع . فاذا خاض أى امرىء حربا ضد الحكام فى هذه البلاد ، الهند البريطانية ، فان هذه الحرب يجب ان تعتبر عن حق فتنة والفتنة محظورة حظرا صارما بمقتضى الشريعة المحمدية . وعلى ذلك فان مثل هذه الحرب غير مشروعة واذا خاضها أى امرىء فعلى الرعايا المحمديين أن يمدوا يد العون الى حكامهم وان يقاتلوا مع حكامهم أصحاب هذه الفتنة » (٣٩) .

ويقدم سيد أحمد خان تفسيرا ثالثا اذ يرى أن الجهاد غير مباح الا فى فى حالة القهـــر الصراح او الحيلولة دون المسلمين وممارسة شعائر دينهم مما يضير بأسس بعض اركان الاسلام ولما كان البريطانيون يكفلون الحرية الدينية فليس هناك من الشروط ما يبرر الجهاد ضدهم (٤٠) اما فيما يتعلق بمسألة ما اذا كانت الهند دارا للاسلام امدار للحرب فيرى انه يمكن وصفها بالوصفين كليهما وان كان من الاوفق أن تسمى بدار الامان :

« وعلى ذلك فانه من الواضح ان حكومة الكفار التى يتمتع فيها المحمديون بكل صنوف السلم والامن ويمارسـون فرائضهم الدينية بكامل الحرية . وترتبط بحكومة محمدية بمقتضى معاهدة ، ليست بدار للاسلام ، لانهـــا حكومة غير محمدية ولكننا نستطيع ان نسميها دار اســـلام مع ذلك فيما يخص المســـلم والحرية الدينية التى يتمتع فيهـــا المسلمون فى حمايتها ولا هى دار حرب

لان المعاهدة القائمة بينها وبين الحكومه الاسلاميه تجعل الجهاد ضدها غير شرعى . وان كان يمكن ان تدعى مع ذلك بدار للحرب لانها ليست حكومة محمدية . ان وضع هندوستان هو على وجه الدقة ما وصفناه فى هاتين العبارتين الاخيرتين (٤١) .

ان دار الحرب هى اساسا وعلى وجه الاطلاق بلاد تقوم فيها هذه الظروف (ظروف القهر الدينى) ويكون الجهاد فيها شرعيا . ولا يمكن وفقا للمعنى الطبيعى لهذه العبارة وطالما استخدمت الكلمات بمعناها الاصلى ان تكون بلدا الجهاد فيها غير شرعى ...... فاذا كانت الارض دار للحرب فيجب أن تقوم فيها الحرب او ان يخرج عنها المؤمنون ، ومن سوء استخدام اللغة ان نسمى بدار الحرب بلدا يكون من المشروع فيها للمؤمنين الصادقين ان يحتفظوا معها بعلاقات مودة أو صداقة أيا كانت ، ومن السفسطة الشرعية الخالصة أن نعلن أن بلدا هى دار للحرب ونسمح للمسلمين فيها مع ذلك ان يتمتعوا بالامان قل أو كثر . ولا نفكر أن تسمية دار الحرب قد اطلقت من جانب فقهاء المسلمين الذين يعتد بهم على بلد الجهاد فيها غير شرعى ولكننا نحتج بأن ذلك انما كان من قبيل سوء التسمية .

فدار الحرب لا يمكن ان تعنى بلدا لا يمكن ان تقوم فيه الحرب شرعا دفاعا عن الدين ... التسمية الصحيحة اذن تحت هذه الشروط هى « دار الامان » حيث يستطيع المسلم ان يقيم ، شرعا ، باعتباره مستأمنا او طالبا للامان» (٤٢) .

وللتصديق على فتاواهم طلب العلماء الهنود فتاوى فى الموضوع من صحاب الفتوى فى مكة (٤٣) الا انهم قصروا المسألة على وضع الهند

حتى يكتفى أصـــحاب الفتوى فى مكة باقرار ان الهند فى الظـــروف الراهنة تعتبر من دار الاسلام وان يغضـــوا النظر عن مسألة ما اذا كان الجهاد ضد الحكام البريطانيين فرضا على الهنود المسلمين ام غير مفـــروض . ولا شـــك ان اهل الفتوى فى مكة كانوا راضين كل الرضـــا بهذا التحديد ، فلو ان علمـــاء الهند طلبوا اجابة عن المسألة الاخيرة لوضعهم ذلـــك فى مأزق لا مخرج لهم منه . فبمقتضى النصـــوص الشرعيـــة الاصلية كانت الاجابة واضـــحة وصريحة . ولكنه اذا صدرت فتوى بهذا المعنى لوضعتهم فى نزاع مع سيدهم السلطان العثمانى اذ أن تلك الفتوى تهدد العـــلاقات الودية بين العثمانيين والانجليز ، فلو أنهم اتبعوا التفسير الاصيل للشريعة فى هذا المسألة لدخلوا فى صراع مع مؤسسة العلماء الاصـــوليين التى لم تكن لتسمح بأى تفسير جديد للشريعة (٤٤) ولذلك فان كان على الهنـــود المسلمين انفسهم ان يتقدموا بمثل هذا التفسير . وسوف نرى فى الفصل الرابع أن فقهـــاء مثل سيد أحمـــد خان ومثل شيراج على قد غيروا من نظرية الجهاد حتى يقنعوا البريطانيين ان الاســـلام دين سلمى اساسا وان الهنود المسلمين يمكن أن يكونوا رعايا مخلصين للامبراطورية البريطانية . وعلى ذلك فان الطبقات الوسطى والعليا من المسلمين التى كانت تعتمد فى فى كسب قوتها الى حد كبير ، على الوظائف الحكومية ، راودتها الآمال أن تتحسن علاقتها مع البريطانيين . وكان صـــعود الوطنية الهندوكية ممـــا يدعم موقف هذه الطبقات الوسطى العليا من المسلمين فى مناصرة البريطانيين اذ كانوا على يقين من أن الحكم البريطانى وحده هو الذى يستطيع أن يحميهم من السيطرة الهندوكية عليهم وكان المركز الثقافى لهم هو « الكلية الانجليزية الشرقية المحمدية » فى اليغار ، التى أسسها سيد أحمد خان الا أن حركة الاحياء الاسلامى كما أشاعها « الطريقة المحمدية » و « الحركة الفرائضية »، كانت لها أشياع كثيرون من بين المسلمين فى الطبقات الدنيا وأساسا طبقات الفـــلاحين ، وكانت هذه الحركة تمثـــل روح السخط الاسلامى المنـــاهض

للحكم الاجنبى فى الهنـد . واصبحت كلية « ديوباند » المؤسسة فى ١٨٦٧ هى قلعتهم الايديولوجية ، ومع ذلك فلن تظهـر حركة جديدة من حركات الجهاد فى الهند نتيجة للموقع المنيع الذى شغله البريطانيون فيها مستندين الى قوتهم العسكرية المتفوقة .

٣ — المقاومة الجزائرية بقيادة الامير عبد القادر ضد الاستعمار الفرنسى :

فى ١٤ يونيو ١٨٣٠ وضع الجيش الفرنسى قدمه على الشاطىء سيدى فروش بالقرب من مدينة الجزائر . ومالبث الفرنسـيون حتى احتلوا معظم المناطق السـاحلية التى كانت تحت حكم الاتراك فى الجزائر . وبعـد هزيمة الجيش التركى واحتلال المدن السـاحلية الرئيسية جاءت المقاومة من القبائل العربية والبربرية فى الداخل ، خوفا من توسع الاحتلال الفرنسى. حارب الفرنسيون فى الشرق جيشا جزائريا بقيادة أحمد بيه حاكم قسنطينة . واستطاع ان يواصـل القتال حتى ١٨٣٧ حينما طارده الجيش الفرنسى حتى بسكرة . اما فى الغرب فقد كانت القبائل المتمـردة تلقى تأييدا من السلطان المراكشى عبد الرحمن (١٨٢٣ — ١٨٥٩) ولكنه اضطر الى ان يسحب تأييده تحت الضغط الفرنسى . وعندئذ حملت لواء المقاومة الجماعات الدينية اى الطرق الدينية التى كانت هى الاطار التنظيمى الضرورى لخوض النضال ضد عدو اقوى . ومن بين الطرق الدينية الكثيرة التى كانت توجـد فى الجزائر عندئذ نهضت « الطريقة القادرية » بدور بالغ الاهميـة ، وهى طريقة كانت لها ميول اصلاحية احيائية (٤٦) ونجح شيخها محيى الدين فى تشكيل تحالف واسع من القبائل ، واخذ بأعنه قيادة النضـال ضـد الفرنسيين ، ولكنـه كان مسنا ومن ثم فقد كان القائد العسـكرى الفعلى هو ابنه عبد القادر (١٨٠٨ — ١٨٨٣) وفى ١٨٣٢ اجتمع زعماء التحالف القبلى والعلماء على بيعته (٤٧) واعترفوا به اميرا لهم . ولقد واصـل الحرب ضد الفرنسيين وفى أثناء العامين التاليين استطاع أن يضم قبـائل اخرى الى التحالف .

وفى السنوات الاولى من الاحتلال لم يعقد الفرنسيون عزمهم على تحديد دورهم فى الجزائر فى المستقبل تحديدا واضحا . كانوا يسيطرن على المدن الساحلية ، واتبعوا سياسة الاحتلال المحدود occupation restreint بهدف الاحتفاظ بسيطرتهم بشكل غير مباشر على الارض الداخلية .

وفى ١٨٣٤ عقد الفرنسيون اتفاقية مع عبد القادر يعترفون فيها بسلطته على الاراضى الداخلية فى غرب الجزائر ، مما اعطاهم مهلة يعيدون فيها تنظيم أمورهم . انشأ الامير عبد القادر جيشا له نواة من الجنود المدربين تدريبا حسنا تدفع لهم رواتبهم بانتظام بدلا من الاعتماد فقط على التجريدات القبائلية التى كانت تستنفر فى وقت الحرب (٤٨) . وضمن لنفسه موردا ثابتا من الضرائب وفقا لاحكام القرآن اى من الزكاة والعشور والمعونة وهى ضريبة تدفع اثناء الحرب . واستهدافا لجمع هذه الضرائب ولاجراء العدالة بمقتضى الشريعة عين موظفين برواتب كان الواحد منهم يسمى خليفة أو اغا فى اقاليم الاراضى التى يحكمها . وقد اتخذ الامير عبد القادر الاسلام باعتباره قوة توحيد يجمع القبائل بعضها الى بعض وليتغلب على النزعات القبلية الضيقة الكامنة فى المجتمع الجزائرى. ولكن بذور النزاع كانت قد بثت فى الوقت نفسه اذ أن تركيز الوظائف العامة فى يده ادى الى اصطدامه بالمصالح القائمة . فقد كان اجراء العدالة وجمع الزكاة ، من قبل ، فى ايدى الطرق الدينية المختلفة بينما كان جمع الضرائب والرسوم الاخرى وحفظ الامن من مهمات قبائل « المخزن » اى القبائل التى كانت ترتبط بروابط خاصة مع الحكومة التركية (٤٩) .

لم تستمر الاتفاقية الاولى مع الفرنسيين طويلا ، وسرعان ما استؤنف القتال . وفى ١٨٣٧ وقعت اتفاقية جديدة . وفى السنوات التى ساد فيها هدوء نسبى بعد ذلك استطاع الامير عبد القادر ان يبسط سيطرته على المناطق الشرقية من الجزائر . وفى ١٨٣٩ نشب نزاع بين عبد القادر والفرنسيين بشأن تحديد مناطق نفوذ كل منهم تحديدا دقيقا كما رسمتها

اتفاقية ١٨٣٧ . وعندما قام الجيش الفرنسى بغزو منطقة من المناطق التى كان عبد القادر يرى انها تحت سيطرته وفقا لهذه الاتفاقية ، ارسل خطابات الى لوى فيليب ملك فرنسا والى وزارته الى القائد العسكرى الفرنسى بأن الفرنسيين قد انتهكوا شروط اتفاقية السلام المعقودة بينهما ومن ثم فانه لا يرى الا استئناف الجهاد ضدهم كما يقضى بذلك الاسلام (٥٠) . وعندئذ تخلى الفرنسيون عن سياستهم فى « الاحتلال المحدود » وبدأوا يفتحون سائر البلاد . وشن الجيش الفرنسى تحت قيادة المارشال بيجو Bugeaud حربا لا هوادة فيها باحراق الارض وتدميرها ، وفى ١٨٤٣ اضطر الامير عبد القادر الى ان يلجأ الى السلطان المراكشى . ومن ثم هاجم الفرنسيون مراكش (المغرب) وأرغموا السلطان على توقيع معاهدة تقضى بأن يعامل عبد القادر باعتباره خارجا عن القانون وان يطرده من أرضه. ونشبت ثورة قبائلية على الفرنسيين بقيادة زعيم دينى هو بومعزة الذى ادعى انه المهدى المنتظر (٥١) فشغلت الجيش الفرنسى فترة واتاحت للامير عبد القادر فرصة لان يعود مع رجاله وان يواصل القتال وان كان ذلك لم يدم الا فترة قليلة . وفى ١٨٤٧ وبعد أن طاردته القوات المراكشية والفرنسية اضطر الامير عبد القادر الى الاستسلام واخذه الفرنسيون الى باريس حيث اعتقل حتى ١٨٥٢ وبعد الافراج عنه اقام فى دمشق الى ان مات ١٨٨٢ .

عندما كان الامير عبد القادر فى الحكم حاول بقدر ما وسعه ان يحكم بمقتضى الشريعة . وكان يدعو الى اسلام اصولى ويعنى بأهمية التوحيد ويحمل على الشرك حملة شعواء ويدين البدع وبخاصة تقديس الاولياء(٥٢) . وكان من المنطقى ان يتصور النضال ضد الفرنسيين جهادا . وقد دفعت به حماسته فى تطبيق احكام الشريعة فى كل مجال الى كتابه مؤلفات فى بعض الموضوعات التى تمس سياسته العسكرية والادارية

وكلما راوده الشـــك فى اباحـــة او حظر سياسة ما كان يرجع الى الفقهاء المشهورين فى البلاد الأخرى ويطلب منهم الفتوى فيهـــا . وهذه المؤلفات تعكس الصعوبات السياسية والاقتصـــادية التى كان على الامير عبد القادر أن يجـــالدها . كانت مشكلته الرئيسية أن يوثق عرى دولته ويوحدها ولكن القوى المركزية الطاردة قوى التشتت والتفكك ، كانـــت كامنة ، تهدد بالفشـــل كل محاولاته لمركزة جهاز الدولـــة وللقضاء عـــلى امتيازات قبائل « المخزن » والطرق الدينية وظهرت هذه القوى فى خذلان بعض القبائل له وفى التعاون الجماعى او الفردى مع العدو . ولجأت الطرق الدينية الاخرى المنافسـة الى التعاون مع الفرنسيين من ناحية أو الى ادانة الامير عبد القادر لانه وقع معاهدة مع العدو من ناحية أخرى أما المشكلة الثانية الوثيقة الصلة بالمشـــكلة الاولى فقد كانت تتعلق بعدم اســـتعداد القبائل لدفع الضرائب كما نص عليها القرآن . وكانت الوســـيلة الوحيدة لعـــلاج هـــذه الصعـــوبات هى استخـــدام القـــوة . ولكى يعرف الامير عبد القادر ماأذا كانت الشريعـــة تسمح له بأن ينتهج سياسة حازمة مع القبائل المعاندة أو التى خذلته وخرجت عليه ، فقد طلب فى ١٨٣٧ فتوى من شيخ الاسلام المراكشى على عبد السلام التسولى المتوفى حوالى ١٨٤٣ ، على النحو التالى :

« جوابكم — أبقاكم الله — فيما عظم به الخطب . واشتد به الكرب ، فى وطن الجـــزائر ، الذى صـــار لغربان الكفـــر مجـــازر . وذلك ان عـــدو الدين ، يحـــاول ملك المســـلمين ، واسترقاقهم . آونه ، بالســـيف . وتارة ، بشـــبكات السياسة. ومن المسلمين ، من يداخلهم ، ويتابعهم ، ويجلب اليهم المواشى ، وجياد الخيـــل وغيرها من انواع الكراع . ولا يخلو امرهم ، من دلالتهم على عورات المســـلمين . ومن القبائل ، من يفعل ذلك . فاذا طولبـــوا بتعيين المرتكبين منهم ، جعجعوا وتمالئوا عـــلى

كذب ، والانكار !؟ مع انهم يعرفون منهم العين والاثر !؟ فما
حكم الله فى الفريقين : انفسهم واموالهم !؟ وما الحكم ، فيمن
يتخلف عن المدافعة اذا استنفر الامام ، او نائبه ، الناس ،
للدفاع عن الدين والوطن ؟ فهل يعاقبون على ذلك ؟ وبأى شىء
يكون عقابهم !؟ ولا يتأتى بغير قتالهم !؟ وهل تؤخذ اموالهم
واسلابهم !؟ وما حكم الله ، فيمن يمتنع عن اداء الزكاة !؟ كلا
أو بعضا ، لدعوى عدم وجود نصابه عنده ، مع تحقيق وجوده
فى الحال !؟ فهل يصدق فى دعواه ، مع ضعف الدين فى هذا
الزمن !؟ ام يكون للاجتهاد فيه مجال !؟ ومن اين يرتزق الجيش ،
المدافع عن المسلمين ، الساد لثغورهم عن اغارة العدو ..
ولابيت مال موجود منظم الان !؟ والذى يجمع من الزكاة ، لايفى
بقوتهم ، فضلاً عن : كسوتهم ، وسلاحهم ، وخيلهم ، ولوازم
مؤونتهم !؟ فهل يترك الامر ، فيستبيح العدو الوطن !؟ ام يكون ما
يلزمهم على جماعة المسلمين !؟ واذا كان ، فهل على العموم ؟
أم الاغنياء فقط!؟ وهل يعد مانع المعونة ، باغيا أم لا !؟ وما حكم
اموال البغاة ؟ وهو القول(٥٣) بعدم ردها ، يجوز العمل به،
أم لا » (٥٣) .

وردا على هذه الاسئلة كتب الامام التسولى مؤلفا ضافيا(٥٤) عالج
فيه بالتفصيل كل المسائل التى جائت فى رسالة عبد القادر بل مضى الى
أبعد من ذلك وعالج بعض الموضوعات المتصلة بها مثل اباحة او حظر
عقد المعاهدات مع العدو (٥٥) ، والتزام المسلمين المقيمين فى
اراضي العدو بالهجرة الى الاراضى الاسلامية وقد كان هذا الموضوع
الاخير من الاهمية بمكان عند الامير عبد القادر لاسباب استراتيجية .
فلو هاجر المسلمون من الاراضى التى تقع تحت الادارة الفرنسية هجرة

جماعية الى معسكره لتوطد مركزه . ومن ثم ففى نفس السنة طلب من العلماء المصريين فتوى فى هذا الشأن . ويبدو ان الجدل قد ثار فى الجزائر بين العلمـــاء الذين ظلوا تحت السيطرة الفرنسية ولم يروا الزام المسلمين بالهجرة والعلماء الذين وقفوا الى جانب الامير عبد القادر وأكدوا ضرورة هجرة الاراضى المحتلـــة . ولا شك ان الفريق الاول كان ينتمى الى المذهب الحنفى الذى كانت تدين به الطبقـــة الحاكمة التركية وهو المذهب الذى لا يرى الهجرة ضروريـــة الا فى حالات القهر الدينى البالغ القســـوة . وقد أوضح الامير عبد القادر فى خطابه مواقف كل من الفريقين .

« (ما قولكم) فى اقليم من المسلمين هجم الكفار العدو على بلادهم واخذها وتملك بها وبقيت جبال فى طرف الاقليم المذكور لم يصلها ولم يقدر عليها وهى محروسة باهلها وهاجـــر اليهـــا بعض أهل الاقليم المذكور بالاهل والمـــال والولد وبقى من بقى تحت حكم الكافر وفى رعيته وضرب عليهم خراجا يشبه الجزية المعلومة يأخذه منهم وفيمن هاجر بعض من العلماء وفيمن بقى بعض كـــذلك فصار التشاجر بين فريق العلماء فمن هاجر المسلمين الى جبال المذكورة يقول الهجرة واجبة ويفتى بان من بقى تحت الكافر من المسلمين مع القدرة على الهجرة يباح دمه وماله وسبى اهله وذرارية مستدلا هذا القائل بأن من نفى معه صـــار معينا له على قتـــال المسلمين ونهب اموالهم وساعيا فى غلبة الكافر عليهم وبادلة غير ذلك ومن بقى من العلماء فى جملة من بقى تحت الكافر ولم يهاجر يقول الهجرة ليست بواجبة ويستدل بدلائل من جملتها قوله تعالى الا ان تتقوا منهم تقاه وقوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح » (٥٦) .

وردا على طلب الامير عبد القادر اجاب الفقيه المصرى محمد عليش .

(١٨٠٢ — ١٨٨٢) (٥٧) بفتوى طويلة أورد فيها نصوصا ضـــافية من الفتاوى القديمة بشـــأن تقهقر المســـلمين من صـــقلية واسبانيا واثبت فيها ان الهجرة ملزمة (٥٨) . وقد شغلت مسألة الزام المسلمين بالهجرة ذهن الامير عبـــد القـــادر فترة طويلة اذ انه فى ١٨٤٣ كتب بنفسه مؤلفـــا فى الموضوع(٥٩) هاجم فيه خصومه من العلماء هجوما ضاريا .

« وقد بلغنى عن هؤلاء الرؤساء الجهال ، الذين أفتوا بغير علم ، فضـــلوا واضلوا . المعنيين بقوله — صلى الله عليه وسلم وعلى آله — يأتى على الناس زمان ، عالمهم انتن من جيفة حمار. انهم يستدلون بقول صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح » وهذا الحديث ، فى صـــحيح البخارى وغيره . ولا حجة لهم فيه لان النبى صلى الله عليه وسلم قال لسائل سأله عن الهجرة من مكة الى المدينة بعد الفتح ؟ فأجابه : بأن الهجرة ، التى كانت واجبة ، من مكة الى المدينة ، قد انقطعت بالفتح ، ونسخت كما نسخت حرمة رجوع المهاجر الى وطنه ، اذ عاد دار اسلام وأما وجوب الهجرة ، من دار الكفر الى دار الاسلام ، فهو باق الى طلوع الشمس من مغاربها (٦٠) » .

ولكن يجد الامير عبد القادر مبررا لكى يشتد فى عقاب المتعاونين مع العدو أرســـل خطـــابا الى قاضى قضـــاة فاس ، الشيخ عبد الهـــادى العلوى الحسنى ، يسأله أن يصم هؤلاء المتعاونين بالردة حتى يحل قتلهم. وطلب منه فى الخطاب نفسه بيانا جليا لا شبهة فيه عن الالتزام الشرعى بمساعدته فى نضـــاله ضد الفرنسيين :

« فما حكم الله ؟ فى الذين دخلوا ، فى طاعـــة العدو الكافر ،

باختيارهم . وتولوه . ونصروه . يقاتلون المسلمين معه . ويأخذون مرتبه ، كأفراد جنوده ؟! ومن ظهرت شجاعته ، فى قتالهم للمسلمين ، يجعلون له علامة فى صدره ، يسمونها «النور» عليها صورة ملكهم . هل هم مرتدون ؟ أم لا ؟! وان قلتم بردتهم ، فهل يستتابون ؟ أم لا ؟!! » .

« وهل ما تقرر : من أن العدو ، اذا نزل بقوم ، وعجزوا عن دفعه ، ينتقل الوجوب والخطاب ، الى من يليهم ، عام فى جماعة المسلمين ؟ او هو خاص بالسلاطين ؟ من حيث انهم حاكمون على الرعايا ؟ . وهل وجوب الدفاع والاعانة خاص بالابدان ؟ او هو عام فى الابدان والاموال) ؟! (٦١) » .

ولاشك ان الرد لم يكن مرضيا تماما للأمير عبد القادر لان الشيخ عبد الهادى لم يرد ردا واضحا عن المسألة الاولى واكتفى بأن يعدد الاراء المختلفة في المذهب المالكى عن الموضوع . اما رده على المسألة الثانية فقد كان واضحا اذ ان النصوص فى هذا الشأن قاطعة لا تترك فسحة للتأويل :

ان مساعدة المسلمين الذين لا يستطيعون الدفاع عن انفسهم ضد هجوم العدو فرض كفاية يقع عبئه على المسلمين القريبين منهم كافة ، ويحق لهم ان يؤدوا هذا الفرض اما بأشخاصهم واما بأموالهم (٦٢) .

وفى ١٨٤٦ وعندما غدر بـه السلطان المراكشى عبد الرحمن ارسل الامير عبد القادر رسالة الى مصر يطلب فيها حكم الفقهاء المصريين على ما اقترفه عبد الرحمن ولعله كان يأمل ان يمدوه بالعون والمساعدة :

« من خديم المجاهدين والعلماء والصالحين عبد القادر بن محى الدين الى سادتنا العلماء الابرار الافاضل والاخيار رضى الله عنكم وارضاكم

وجعل الجنة منزلكم ومثواكم ، جوابكم عما فعله بنا سلطان المغرب من المنكرات الشرعية التى لا نتوقعها من مطلق الناس فضلا عن اعيانهم ... فاذا بسلطان المغرب فعل بنا الافعال التى نقوى حزب الكافر على الاسلام وتضعفنا واضربنا الضرر الكثير .. » .

ثم يمضى بعد ذلك ليحدد ما اقترفه السلطان المغربى فيذكر ان السلطان زود الفرنسيين بالماشية عندما كان عبد القادر يحاصرهم وانه صادر اموال ممثلى عبد القادر فى المغرب وانه حال دون المغاربة ودعم كفاح عبد القادر وان السلطان اتفق مع الفرنسبين على تسليم عبدالقادر اليهم وانه امر عبد القادر بأن يوقف الجهاد ضد الفرنسيين (٦٣) . ومن السطور الاولى لرد الشيخ محمد عليش نجد ادانة واضحة لهذة الاعمال كما نجد دلائل على بعض التردد .

« نعم يحرم على السلطان المذكور اصلح الله احواله جميع ذلك الذى ذكرتم حرمة معلومة من الدين بالضرورة لا يشك فيها من قلبه مثقال ذرة من الايمان وما كان يخطر ببالنا ان يصدر من مولانا السلطان عبدالرحمن وفقه الله تعالى قبل هذه الامور مع مثلكم فانا لله وانا اليه راجعون وما قدر الله سبحانه وتعالى لابد أن يكون » (٦٤) .

كانت الاسباب المباشرة لهزيمة الامير عبدالقادر رفض السلطان ان يؤيده ، وحرب الابادة الضارية التى شنها الجيش الفرنسى المتفوق عددا وعدة ، وخذلان عدد من القبائل الجزائرية له . وادى انهيار هذه الحركة الى فتح الطريق واسعا لمصادرة الاموال على نطاق واسع واستيطان مناطق شاسعة من الجزائر . الا ان روح المقاومة والجهاد لم تنطفىء جذوتها تماما فقد كانت المجاعة والاوبئة ، العمليات الحربية الوحشية التى شنها الماريشال بيجو ، وتفاقم الاحوال

بطرد جماعات كبيرة من اراضيها ، مما دفع الشعب الجزائرى الى ان يثور المرة بعد المرة على الحكم الاستعمارى الفرنسى . ولكن هذه الثورات التى كان يقودها فى الغالب زعماء يدعى كل منهم انه المهدى المنتظر ويرسمون صورا لمجيء اليوم الاخر (٦٥) ، كانت ثورات محدودة اقليمية ولم يتسع نطاقها الى ان تصبح ثورات عامة قط(٦٦) . ومن ثم كان من السهل على الفرنسيين ان يسحقوها . ولكن الحكم الاستعمارى الفرنسى لم يستقر استقرارا نهائيا الا بعد ان قمعت ثورة القبيلين بقيادة سيدى مكرانى فى ١٨٧١ . واجبر المسلمون الجزائريون على الحياة فى بلد كانت الهياكل السياسية والقانونية فيه تخدم المستوطنين الفرنسيين أساسا كانت العقلية فيه يتجه الى طمس الهوية العربية الاسلامية للسكان . وكان التفوق العسكرى الفرنسى من شأنه ان يجعل كل مقاومة فعلية شيئا مستلحيلا . وفى تلك الفترة اكتسبت ظاهرة الهجرة الجماعية اهمية كبيرة . ودفعت الازمات الاقتصادية ومناخ القهر السياسى والثقافى كثيرا من المسلمين الى الاستجابة لامر الاسلام بالهجرة من دار الحرب الى دار الاسلام (٦٧) فذهب المهاجرون الى مراكش وتونس والى سوريا ايضا حيث كان الامير عبد القادر قد استقر بعد اطلاق سراحة من الاسر . وعندما حلت المجاعة فى١٨٩٣ بالمنطقة المحيطة بقسنطينة كان عدد المهاجرين مدعاة لقلق الحكام الاستعماريين فى الجزائر . الا انهم كانوا يرون فى هذه الهجرة مجرد نتيجة الدعاية العثمانية التى تدعو للجامعة الاسلامية ومن ثم فقد ردوا على ذلك بمحاولة الحصول على فتاوى فى صالحهم لكى تستحيل المعارضة الدينية اليهم . وعلى ذلك فان جول كامبو Cambon الحاكم العام كتب الى اهل الافتاء فى مكة وطلب منهم ان يصدروا فتوى بشأن موقف المسلمين المقيمين فى الاراضى التى يفتحها الكفار والذين يحكموهم مع ذلك دون ان يحولوا دونهم وممارسة شعائرهم الدينية ويعينوا منهم قضاة ينفذون احكام الشريعة فيهم ويدفعون لهم

راتبا منتظما . ويمضى السؤال بعد ذلك الى ما هو واجب هؤلاء المسلمين فى تلك الاحوال :

١ ــ اتفرض عليهم الهجرة ام لا تفرض ؟

٢ ــ ايفرض عليهم قتال الكفار لاستعادة الحكم حتى لو لم يكونوا علىٰ اقتناع بان لديهم من القوة ما يكفل لهم ذلك ؟

٣ ــ وهل المنطقة التى يعيش فيها هؤلاء المسلمين دار حرب ام دار اســـلام ؟

رد المفتى الحنفى على السؤال الاول والثاث فقط وسكت عن الرد عن مسألة فرض الجهاد على المسلمين اما عن الهجرة فقد اورد شيئا من النصوص التقليدية فحواه ان الهجرة ليست فريضة الا اذا عجز المسلمون عن اداء واجباتهم الدينية علنا وكان عندهم من المال ما يسمح لهم بالرحلة . وكان رده على المسألة الثالثة أن مثل هذه المنطقة تعتبر دار اســـلام مادامت الشريعة مطبقة فيها . واجاب المفتى الشـــافعى على سؤال الهجرة بنفس الطريقة . ولكنـــة فيما يتعلق بوضع المنطقة أكد أنها قد اصبحت دار حرب لان الكفار قد فتحوها . ولكن الجهاد فى رأيه لم يكن ملزما لان هؤلاء المسلمين غير قادرين على البلوغ به الى غايتـــه من النجاح(٦٨) . وزع الحكـــام الفرنسيين فى الجزائر هذه الفتاوى بين السكان وسرعان ما تناقص عدد المهاجرين ، وان كان ذلك لعله برجع الى تحسن الوضع الاقتصـــادى . وفى حـــوالى ١٩١١ تجلى مظهر آخر من مظاهر الاحتجاج الذى تدفعـــه الحوافز الدينية ، فى تلمسان ، فقد هاجر عدة فئات من المســـلمين الـــى البلاد الاسلامية . وكان دافعهم الى ذلك فضلا عن الاوضاع الاقتصادية المتدهورة عقب ادخال نظـــام تســـجيل الاراضى ، خوفهم من تجنيدهم فى الجيش الفـــرنسى واضـــطرارهم من ثم الى قتال اخـــوانهم المســـلمين المغاربة(٦٩) . وكانت تلك آخر مظاهر المقاومة الدينية للسيطرة الاستعمارية الفرنسية على الجزائر .

٤ ــ حركة المهــدى فى السودان :

فى ١٨٢٦ فتحت مصر السودان.وكان الدافع الرئيسى وراء هذا الفتح هو السعى الى المال اذ كان محمد على حاكم مصر يسعى الى زيادة ايراداته فرأى فى التوسع جنوبا وسيلة الى تحقيق هذا الهدف . وثبت أن توقعاته المغالى فيها عن وجود الذهب فى السودان كانت وهمية ، فأصبح مصدر الدخل الرئيسى هو تجـــارة الرقيق وفرض الضرائب على سكان الاراضى المفتوحة ، ولما كانت هذه الضرائب أعلى بكثير مما كانت عليه فى أيام الحكام السابقين فقــد الحقت خللا كبـــيرا بالحيـــاة الاقتصـــادية فى المنطقة . وفى ١٨٢٣ ــ ١٨٢٤ ثار سكان السودان على الادارة المصرية وقمعت هذه الثورة قمعا داميا (٧٠) . وفى خلال السنوات الاولى بعد فتـــح السودان وضع محمد على خططا لتحسين الزراعة فى السودان سعيا الى الحصول على مصادر جديدة للدخل لتنمية المحصولات النقدية واحتكار تصديرها . ومع أن هذه الخطط لم تنجح جميعا الا أن المساحة الزراعية قد زادت نتيجة لادخال التقنينات الحديثة ولتحسين الرى . واستقرت قبائل رحل كثـــيرة فى هذه المناطق لتلبية الطلب المتزايد على العمالة الزراعية ، وعندما الغى احتكار الحكومة المصرية للتجارة فى ١٨٥٩ ، وتحسنت وسائل النقـــل ، أخذ السودان ينفتح بالتدريج للتجارة الخارجية . وبالاضافة الى تجـــارة الرقيق التقليدية التى كانت لها أسواق واسعة فى مصر والحجاز وتركيا ، فقد قامت البيوت التجارية الاوربية بشراء الصمغ والعاج وريش النعـــام وقد كانت عندئذ سلع مطلوبة فى الغرب . وكانت السلع الصناعية الاوربية تباع فى السودان على أيدى صغار التجار ومعظم من الشوام المسيحيين واليونانيين والاقباط . واستقر كثير من الاجانب فى السودان نتيجة لهـــذه التطورات ، بالاضافة الى الاداريين والعسكريين من المصريين ــ العثمانيين والغربيين . وهكذا زاد النفوذ الاجنبى فى السودان بينمـــا تناقصت قوة الزعماء المحليين . وأصبح الزعماء القبليون معتمدين اعتمادا كاملا ، تقريبا ،

على الادارة المصرية . وكانوا مسئولين عن جمع الضرائب . وكانوا من الممكن فصلهم فورا بمجرد مشيئة الادارة المصرية .

كان الاســـلام الاصـــولى قد دخل السودان فى عقب الفتح المصرى العثمانى . ومع أن الاجزاء الشمالية من السودان كانت قد قويت وأسلمت بالفعل ، من قبل ، الا أن الشكل السائد من الاسلام حينئذ كان الى حد كبير تشوبه الخرافات الوثنية ويقع تحت تأثير الاتجاهات الصوفية (٧١) . وكان « الفقى » هو الذى يحمل لواء هذا النـــوع المحلى من الاســـلام و « الفقى » كلمة مشتقة من « الفقيـــه » الفصحى التى تعنى المتخصص فى الشريعة و « الفقى » العامية التى تعنى معلم الكتـــاب ، ومن كلمـــة « الفقير » التى تعنى الدرويش المنتمى الى طريقة دينية كما تدل على ذلك كلمة الجمع « الفقراء » (٧٢) . وأصبحت مكانة هؤلاء « الفقهاء » مهـــددة بدخول الموظفين الدينيين الاصوليين الذين كانوا موظفين فى الدولة وتلقوا تعليمهم فى الازهر ، فكان هؤلاء يمثلون الاسلام الرسمى كما تفهمه الطبقات الحاكمة فى الامبراطورية العثمانية ونجم عن هذا المجابهة ظهور العـــداوة وانعدام الثقة بين « فقرا » السودان بازاء هؤلاء الاعيان الدينيين الوافدين حديثا الذين يكونون جزءا من الادارة المصرية العثمانية (٧٣) .

تدهور وضع السكان السودانيين فى أثناء السبعينيات من القـــرن التاسع عشر . وتحت ضغط الدائنين الاجانب اضطر الخديوى الى أن يبحث عن مصادر اضافية للدخل ، كان منها زيادة الضرائب على السودان مما وقع عبئه أساسا على عاتق الزراع فأدى ذلك الى هجرة أعداد كبيرة من الفلاحين ومن ثم الى المجاعة وركدت التجارة نتيجة للازمة الاقتصادية . وكانت المحصلة النهائية للاجراءات المالية الجديدة تناقص حصيلة الضرائب المدفوعة للحكومة المصرية . وتفاقم السخط بين السودانيين عنـــدما أرغمت الدول الاوربيـــة الحكومة المصرية على الغاء تجارة الرقيق ، فقد أدى ذلك الى التأثير تأثيرا

كبيرا على اقتصاد البلاد الذى كان يعتمد على استخدام العبيد فى الاعمال اليدوية كما أدى الى اثارة عداوة تجار الرقيق .

لم يكن السخط على هذه الاجراءات التى اتخذتها الحكومة المصرية نابعا فقط من الاسباب المادية لكن كان ناجما عن اعتبارات دينية . ذلك أنه لما كان الاسلام يبيح الرق ، فلم يكن معظم المسلمين يرون أدنى ضرر فى ذلك . وكان الغاء الرق يعتبر عدوانا على الاسلام خاصة لأنه جاء من قبل الاوربيين العاملين فى خدمة الحكومة المصرية .

فى هذا الوضع المتفجر ظهر محمد أحمد (١٨٤٤ — ١٨٨٥) وهو شيخ احدى الطرق الدينية ، وأعلن أنه المهدى المنتظر فى ١٨٨١ ، وتحدى سلطة الادارة المصرية . ولم يلق فى البداية أية مقاومة جدية من المصريين ، اذ كانت الحكومة المصرية حينئذ تعانى من الصعوبات المالية نتيجة للدبون الاجنبية الفادحة ونتيجة لثورة أحمد عرابى . ومن ثم استطاع المهدى أن ينجح فى تنظيم حركته وأن يجند الاتباع الذين جاءوا أساسا من الجماعات الاجتماعية التى عانت معاناة بالغة من السيطرة المصرية : أى القبائل التى فقدت استقلالها الذاتى كقبائل دار فور ، وتجار الرقيق الذين كانت لهم جيوش خاصة تحت امرتهم « الفقرا » السودانيين وبعد ان حقق محمد احمد اول نجاح لــه انضم اليه الفلاحون بأعداد غفيرة . ومن ١٨٨١ حتى وفاته ١٨٨٥ فتح المهدى معظم السودان بما فى ذلك العاصمة الخرطوم . وبعد وفاته انتقلت زعامة الدولة الجديدة الى أيدى خليفته عبد الله محمود التعايشى الذى استمر حكمه حتى ١٨٩٨ عندما استطاع الجيش البريطانى أن يدخل البلاد تحت الحكم الانجليزى المصرى المشترك .

لم يكن انتظار ظهور المهدى شيئا جديدا على السودانيين بما لهم من تقاليد صوفية غنية (٧٤) وقد راج انتظار المهدى فى نهــاية السبعينيات من القرن التاسع عشر باقتراب عام ١٣٠٠هـ . (١٨٨٢ — ١٨٨٣م) ومن ثم فمن

السهل تفسير تحول السخط على الوضع السائد ، ومعارضة الحكام الاجانب الذين اعتبروا مسئولين عن هذا الوضع ، الى حركة سياسية دينية بزعامة المهدى . كان هدف هذه الحركة هو انشاء دولة تحكمها مبادىء القـــرآن والسنة . وكان المهدى يؤكد فى دعوته على توحيد الله ويهـــاجم الشرك ويرفض البدع وكان لب رسالته هو سعيه الى اعادة الاسلام الى الوضع الذى كان عليه فى أيامه الاولى وأن يملأ الارض عدلا بعد أن ملئت جورا . وقد نظم حركته على أساس أنها طريقة دينية نقوم فيها روابط شخصية بين الزعيم وأتباعه وكان على التابع أن يبايعه بالعبارات التالية :

« بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الولى الكريم والصـــلاة والسلام على سيدنا محمد وآله مع التسليم . أما بعد فقد بايعنـــا الله ورسوله وبايعناك على توحيد الله والا نشرك به أحدا ولا نسرق ولا نزنى ولا نأتى ببهتان ولا نعصيك فى معروف بايعنـــاك على زهد الدنيا وتركها والرضى بما عند الله والدار الآخرة وعلى أن لا نفـــر من الجهــــاد » (٧٥) .

وكانت الافكار الاساسية فى تعاليم المهدى ، من الناحية العملية ، فكرة الهجرة وفكرة الجهاد . فقد كان يحث أتباعه على الهجرة اليه متبعين بذلك قدوة النبى محمد (صلعم) كما كان يؤكد فريضة الجهاد .

وعلى خلاف الاسلام الاصولى كان بحظر على أتباعه الحج الى مكة بحجة أن أداء الجهاد فى تلك الفترة أولى وأكثر أهميـــة (٧٦) . وبعد أن أعلن أنه المهدى المنتظر على الفور ، شرع يرسل الرسائل الى زعماء القبـــائل والشيوخ الدينيين يصف فيها كيف كشف له النبى محمد (صلعم) أنه المهدى المنتظر ويدعوهم الى اللحاق بحركته والهجرة اليه والجهاد :

« وبعد فمن العبد المفتقر الى الله محمد المهدى بن عبد الله الى أحبابه فى الله المؤمنين بالله وبكتابه . أما بعد فلا يخفى تغير الزمن

وترك السنن ولا يرضى بذلك نوو الايمان والفطن بل أحق أن يترك لذلك الاوطار والوطن لاقامة الدين والسنن ولا يتوانى عن ذلك عاقل لأن غيرة الاسلام للمؤمن تجبره . ثم احبـــابى كما أراد الله فى أزله وقضائه تفضل على عبده الحقير الذليل بالخلافة الكبرى من الله ورسوله . وأخبرنى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأنى المهدى المنتظر وخلفنى عليه الصلاة والسلام بالجلوس على كرسيه مرارا بحضرة الخلفاء الاربعة والاقطاب والخضر عليه السلام وأيدنى الله تعالى بالملائكة المقربين وبالاولياء الأحياء والميتين من لدن آدم الى زماننا هذا وكذلك المؤمنون من الجن وفى علم القرآن العظيم : علم المهدى كعلم الساعة لا يعلم وقت مجيئها على الحقيقة الا الله .. هذا وقد أخبرنى سيد الوجـــود صلى الله عليـــه وسلم بأن من شـــك فى مهديتك فقد كفر بالله ورسوله كررها صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات وجميع ما أخبرتكم به من خلافتى على المهدية الخ ... فقـــد أخبرنى به سيد الوجود صلى الله عليه وسلم يقظة فى حال الصحة وأنا خال من الموانع الشرعية لا بنوم ولا جذب ولا سكر ولا جنون بل متصف بصفات العقل أقفو أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالامر فيما أمر به والنهى عما نهى عنه . والهجرة المذكورة بالدين واجبة كتابا وسنة . قال تعالى : يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم . وقال صلى الله عليه وسلم : من فر بدينه من أرض الى أرض وان كان شبرا من الارض استوجب الجنة وكان رفيق أبيه خليـــل الله ابراهيم ونبيه محمـــد عليهما الصـــلاة والســـلام والى غير ذلك من الآيات والاحاديث واجابة داعى الله واجبة . قال تعالى : واتبع سبيل من أناب الى . فاذا فهمتم ذلك فقد أمرنا جميع المكلفين بالهجرة الينا لأجل الجهاد فى سبيل الله أو الى أقرب بلاد منكم لقوله تعالى : قاتلوا الذين يلونكم من الكفار فمن

تخلف عن ذلك دخل فى وعيد قوله تعالى : قل ان كان آباءكم وابناءكم الخ ... وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الارض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة » الخ ... الآيتين . فاذا فهمتم ذلك فهلموا للجهاد فى سبيله ولا تخافوا من أحد غير الله لأن خوف المخلوق من غير الله يعدم الايمان بالله من ذلك » (٧٧) .

وكان المهدى يرى أن أعدائه الرئيسيين هم « الترك » وقد كان يدعو بهذا الاسم الاداريين والعسكريين المصريين الذين كانوا ينحدرون بالفعل من سلالة تركية شركسية ، « وعلماء السوء » وهم الموظفون الدينيون الاصوليون أو التقليديون الذين كان ولاؤهم للاداره المصرية . وكان له ما يبرر أن يرى وراء هؤلاء وأولئك مؤامرات الاوربيين :

« ولا سبيل الى السلامة عند الله الا باتباع دينه واحياء سنة نبيه وامته واماتة ما حدث من البدع والضلال والانابة اليه تعالى فى كل الاحوال وقد تأكد ذلك فى هذا الزمان الذى عم الفساد فيه سائر البلدان فان دسائس أهل الكفر التى ادخلوها على أهل الاسلام وضلالتهم التى مكنوها من قلوب الانام قد أفضت الى اندراس الدين وعطلت احكام الكتاب والسنة بيقين فصارت شعائر الاسلام غريبة بين الانام وتراكمت الظلمات وانتشرت البدع وأبيحت محارم الاسلام واشتد الكرب على أهل الايمان فصار القابض على دينه كالقابض على الجمر لتراكم البغى والعدوان » (٧٨) .

كانت حركة المهدى حركة طائفية ضيقة الافق ويتضح ذلك من اعلانه أن من لا يؤمنون بأنه المهدى كفار (٧٩) . ومن ثم فقد كان يرفع راية الجهاد فى كفاحه ضد السيطرة المصرية . وعندما كتب قائد الجيش المصرى يوسف حسن الشلالى خطابا الى المهدى يطلب فيه أن يستسلم ويتهمه بأنه قتل اخوانه المسلمين على غير ما يقضى به الشرع رد عليه المهدى :

« وقولكم انا قتلنا جملة من المسلمين المتوطنين بهذا المكان ظلما وعدوانا باطل ايضـــا لأنا ما قتلنا الا أهل الجرادة بعد أن كذبونا وحاربونا وقد أخبرنا النبى صلى الله عليه وسلم واخبر جميع أهل الكشف بأن من شك فى مهديتنا وأنكر وخالف فهو كافر ودمه هدر وماله غنيمة فحاربناهم لأجل ذلك وقتلناهم وبعـــد ذلك لما انقاد باقيهم لحكمنا رجعنا لهم جميع أمتعتهم التى بأيدى أصحابنا رفقـــا بهم مع انها حلال لنا . وقولكم أن الذين قتلناهم من العســـكر مسلمون ومتبعون ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ونسأل عن دمائهم بين يدى الله تعالى باطل لأن القطب الدرديرى قد نص فى باب المحاربة على أن أمرأء مصر وجميـــع عساكرهم وأتبـــاعهم محاربون لأخذ أموال المسلمين منهم كرها (٨٠) فيجوز قتلهم كما قال تعالى : انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فساداً أن يقتلوا الى آخر الآية.على أن النبى صلى الله عليه وسلم أمرنا صريحا بقتال الترك وأخبرنا بانهم كفار لمخالفتهم لامر الرسول باتباعنا وارادتهم لاطفاء نور الله تعالى الذى أراد به اظهار عدله فكيف نسأل عنهم بعد هذا . وأيضا قد شاهد جمـــع من الاخوان التهاب النار فى أعضاء العساكر المقتولين جهارا تعجيلا لعقوبتهم واظهارا لحقيقتهم » (٨١) .

وفى مناسبة أخرى جمع المهدى بين الحجج الدينية التى استند عليهـــا مع قتاله مع « الترك » وبين المظالم الاجتماعية والسياسية :

« ان الترك كانوا يسحبون رجالكم بالسلاسل ويسجنونهم فى القيود يأسرون نساءكم وأولادكم ويقتلون النفس التى حرمهـــا الله بغير حقها وكل ذلك لاجل الجزية التى لم يأمر الله بها ولا رسوله ومع ذلك لا يرحمون صغيركم ولا يوقرون كبيركم كيف نسيتم هذا وتخلفتم عن الجهاد ولم تأخذكم الغيرة فى دين الله ولا فى انتهـــاك

محارمه فما جوابكم عند الله حيث لم تجيبوا داعى الله ومع اهانة الترك لكم وذلهم اليكم كنتم سامعين طايعين منقادين لامرهم حيث ما أمروا » (٨٣) .

وكان المهدى يؤمن أن رسالته الى العالم كله ، ومن ثم فقد حذا حذو النبى محمد (ص) اذ أرسل رسائل الى ملوك الروم والفرس ، فكتب الى حكام البلاد الاخرى ىليشرح دعاواه وبطلب منهم أن دعترفوا به . وعلى ذلك فقد أرسل رسائل الى سلطان « واداى » والى محمد المهدى السنوسى الزعيم القوى للطريقة السنوسية فى برقة ، والى حياة وبن سعيد وهو أحد الاعضاء الساخطين فى البيت الحاكم فى خلافة سكونو (٨٤) . ولم يكتف المهدى فى ذلك بالعالم الاسلامى بل كتب أيضا الى يوحنا الرابع نجاشى الحبشة يدعوه الى اعتناق الاسلام والاقرار بأنه هو المهدى المنتظر (٨٥) .

وبعد أن وقعت الخرطوم فى يده ، وبلغ قمة سلطانه ، كتب الى الخديوى يحذره من الكفار ومن علماء السوء :

« وما كان يحسن منك أن تتخذ الكافرين أولياء من دون اللهوتستعين وهم على على سفك دما أمة محمد صلى الله عليه وسلم ألم تسمع قول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم الآية وقوله تعالى : لاتجدقوما يؤمنونبالله واليومالآخريوادونمنحادالله ورسوله ولو كانوا آباءهم الأية وقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق الآية وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزءا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء الآية وما هذه الطاعة الله والله تعالى يقول : يا أيها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقامنالذين أوتوا الكتاب يردوكمبعدايمانكمكافرينوكيفتكفرون

وانتم تتلى عليكم آيات الله الى ان قال : ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون الآية فاذا كنت ممن ينظر بعين بصيرته ولا يؤثر متاع الدنيا الخسيس على نعيم آخرته فاعتبر بذلك وبادر الى النجاه والسلامة المعتبرة وهى سلامة الايمان ونزه نفسك عن ان تكون فى أسر أعداء الله دائما ون كان معك من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ... واياك والركون الى اقوال علماء السوء الذين اسكرهم حب الجاه والمال حتى اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فيهلكوا كما اهلكوا من قبلك ففى الحديث القدسى لا تسأل عنى عالما اسكره حب الدنيا فيصدك عن طريقى أولئك قطاع الطرق على عبادى » (٨٧) .

وبعد ان وجه هذا التحذير الى الخديوى ، حثه على أن يقر بدعاواه وأن يضع يده فى يده فى سبيل طرد الكفار من البلاد . وهدده المهدى ، فيما لو أنه لم يفعل ، فانه سوف يزحف بجيشه فى مصر ويلحق به الهزيمة (٨٨) .

ولما كانت معتقدات الحركة المهدية تتناقض فى كثير من الاحوال تناقضا واضحا مع الاسلام الاصولى ، فقد كانت هدفا سهلا للدعاية المضادة من جانب المؤسسة الدينية . فأصدر السلطان العثمانى عبد الحميد بيانا رسميا ضد المهدى نشر على نطاق واسع (٨٩) . وأصدر علماء الازهر فتوى بهذا المعنى (٩٠) كما أن بعض العلماء السودانيين كتبوا مؤلفات لدحض الدعاوى المهدية (٩١) . ونشر **احمد الازهرى بن اسماعيل** مفتى غرب السودان بيانا فى ١٨٨٢ بعنوان « النصيحة العامة لأهل الاسلام عن مخالفات الحكام والخروج عن طاعة الامام » (٩٢) ورجع المفتى الى الاحاديث التى تذكر مجىء محمد أحمد أنه المهدى المنتظر ، وقارنها بما جرت عليه حياة محمد احمد واستخلص من ذلك انه لا يمكن ان يكون المهدى المنتظر الذى جاء ذكره فى الحديث . ونشر **امين الضرير** مفتى شرق السودان بيانا مماثلا بعنوان « هدى المستهدى الى بيان المهدى

والمتهدى . وفى العام نفسه كتب **شاكر الغزى** مفتى مجلس الاستئناف فى الخرطوم مؤلفا بعنوان : « رسالة فى بطلان دعوى محمد أحمد المتمهدى »(٩٣). عكف فيها على اثبات أن المهدى وأتباعه انما هم من أصحاب الفتنة المتمردين على السلطة الشرعية السلطان العثمانى وأنه يباح قتالهم .

اعلموا ايها الاخوان أصلح الله لى ولكم الشأن أن الدين والسلطان اخوان متلازمان فالدين هو الأساس والسلطان هو حافظه ومشيده وما لا حافظ له ضائع يعز تأييده فلا دين الا بالسلطان فالسلطان فى الحقيقة هو القائم بحماية الدين وحفظ بلاد المسلمين وهو ظل الله فى أرضه وبه تقام شعائر سنته وفرضه فهو خليفته على خلقه وأمينه على رعاية حقه قد ارتضاه من خليقته ، وأمرهم بطاعته . قال تعالى : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بالسمع والطاعة وان تأمر عليكم عبد حبشى كان راسه زبيبة . وقال عليه السلام تسمع وتطع وان ضرب ظهرك وأخذ مالك . واعلموا أن من أوضح الادلة السالمة من الاعتراض الحاسمة أبواب الانتقاض ما ورد فى القرآن وسنة النبى الكريم من الامر بالاعتصام بالكتاب والسنة والائتلاف وعدم النزاع والخلاف قوله : وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم . وقال تعالى : واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا . وقال تعالى : لو انفقت ما فى الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم والمراد بحبل الله المعتصم به هو القرآن وهو اختيار جماعة من أئمة التفسير . ونقل عنه عليه السلام أنه قال : ان الله رضى لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا رضى لكم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا . وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، واسمعوا واطيعوا لمن ولاه الله تعالى امركم .

ثم مضى بعد ذلك ليسوق حججه بالتفصيل على بطلان دعاوى محمد أحمد انه المهـــدى المنتظـــر :

« وقد أوضحنا لكم السبيل السوى ونقلنا لكم القول القوى مما ليس فيه شائبة توهم أن محمد أحمد هو المهدى فلا يتبعه ألا من استحكمت عليه عوائد التوحش ووقع فى ظلمات الجهل والطمع فى يدى الناس وباع دينه بدنياه فجملة أتباعه من حمقى العربان وحمقى الدراويش الذين ليس لهم مقصد الا النهب والسلب والقتل اذ أنهم اضل من الانعام سبيلا لابصيرة لهم ولا معرفة ولادين...فاياكم أيها الاخوان الاقتداء بهؤلاء الجهلة والعمـــل بأعمالهم فيجب عليهم أن يرجعوا الى طاعة الحكومة ولا يقتدوا شيخهم ابليس لأنه اذا كشف عنهم الغطاء وأتتهم الجلل والمدافع والبنادق والرصاص لتمنـــوا الخلاص ولات حين مناص أذ ما من أحد ينكر أن عساكر الحكومة هى مئات من الالوف وأن الحكومة قادرة فى كل وقت على تجـــديد الوف الالوف من العسكر وتجهيزها بالمهمات الكافية الحربية...وهذا ما أعد لهم فى الدنيا وقد أعد الله لهم جهنم وساءت مصـــيرا جزاء خروجهم عن طاعة الله ورسوله وولاة الامور وقتلهم النفس التى حرم الله قتلها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيهـــا فالله الله عباد الله عليكم بتقوى الله تعالى والعمل بكتاب الله وسنة رسوله وارجعوا الى طاعة الله وطاعة الحكومة ولا تتبعوا الاوهام الشيطانية والوســـاوس الخرافيـــة انشدكم الله فى دمائكم ودينكم الا تضيعوها بمتـــابعة محمد أحمـــد الشقى وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون ....

اعلموا ايها الاخوان قد أجمع ائمة الدين أن الخروج عن الطاعة من الكبائر ولو جار السلطان لا يجوز الخـــروج عليـــه ويجوز له

قتالهم . ويجب عليكم قتـال الخوارج معه ونصرته عليهم لخلعهم ربقة الاسلام قال صلى الله عليه وسلم:من فارق الجماعة سبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ... فعليكم ايها المسلمون أن تنصروا الله تعـالى بنصر سلطانكم قـال تعـالى : ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم . فيجب عليكم صيانة لدينكم وحفظاً لأموالكم ودمائكم أن تقـاتلوا هؤلاء الخـوارج الدجـالين وتقتلوهم حيث وجدتموهم وأن تمنعوا كل من أراد الخروج معهم وتفرقوا جماعتهم وتمنعوا زيادتهم ويحرم عليكم جلب السلاح اليهم وكلما يؤدى الى قوتهم وزيادتهم حتى يرجعوا الى الحق ويعلنوا الطاعة » .

ثم يتجه المؤلف بالخطاب الى أتباع المهدى فيحثهم على التوبة واظهار خلوص النية باتباع أوامر الحكومة . ويختم مؤلفه بتحفة من تحف الدعاية الحكومية اذ يعدد الفوائد الجمة التى تفضلت بها الحكومة على السودانيين وهو يرسم لوحة متفائلة للوضع فى مصر . فما كانت غير دقيقة . ذلك على الاخص أن اشارته الى الخزانة العامرة بالاموال الوافرة فى مصر تثير السخرية اذا عرفنا أن الحكومة المصرية كانت مفلسة تماما فى ذلك الوقت :

« فاتركوا الافعال القبيحة فكم للحكومة عليكم من الاحسان الجليل والغفران الجزيل فانها ربتكم فوق مهد عدلها وأدرت عليكم وافر فضلها وخلصتكم من ملوككم الاولين الذين اتخذوكم عبيـدا وخولا وعمرت بلادكم وامنت اوطانكم وكثرت زراعتكم بعد أن كانت بلادكم بغاية الخراب والبوار واموالكم وذراريكم للنهب والاسار لا تملكون خطيرا ولا حقيرا . والآن لله الحمد صرتم بفضلها وحسن سياستها فى غاية الامن والعمارة وكثرة الغنى واليسار ومع ذلك فهى تنفق على عمار بلادكم وحفظ حياتكم المبالغ الوافرة من خزائنها العامرة ولا تحملكم دفع شىء من ذلك . وما تأخذه منكم من المطاليب الميرية ينفق مع زيادة عليه منها فى مصالح بلادكم الضرورية . ومع هذا فلا يبلغ مطلوبكم نصف

مطلوب مديرية من المديريات مع أن الله تعالى أوجب عليكم أن تدفعوا للحكومة زكاة سائمتكم من ابل وبقر وغنم وخراج أراضيكم واذا حاسبتكم الحكومة على ما هو واجب عليكم دفعه شرعا اليها وأخذت منكم على مقتضاها يكون اضعاف ما يؤخذ منكم من المطاليب الآن . فمع شمولها الشفقة والرحمة الخديوية كيف يليق بكم أن تقابلوها بالعصيان وتتبعوا حزب الشيطان وأهل الفساد والبهتان وتسعوا فى خراب دياركم وقتل نفوسكم ونهب اموالكم » (٩٤) .

لم يستجب المهدى الى هذه الحملات الدعائية الا فى خطاب واحد يرد منه على المؤلف الذى كتبه **أمين الضرير** وقضيته الاساسية فى هذا الرد أن الحجج العقلية التى تساق للرد على دعاواه ونظريته لا محل لها أصلا ، اذ أن معتقداته ومعرفته انما هى نتيجة كشف من الله ومن رسوله (٩٥) . ويبدو أن الدعاية المضادة التى شنها العلماء عليه لم تأت بأثر يذكر فقد استطاع المهدى أن يجند عددا كبيرا من الاتباع من بين السودانيين ، بل وجد أنصارا خارج السودان أيضا (٩٦) وبين المثقفين المسلمين مثل جمال الدين الافغانى والشيخ محمد عبده الشاب عندئذ اللذين بهرتهما قوته واصراره فى مقاومة السيطرة الانجليزية المصرية شبه الاستعمارية (٩٧) . وبعد أن توفى المهدى استمرت الدولة المهدية بقيادة خليفته انبعاثى قائمة حتى أطاح بها البريطانيون فى ١٨٩٨ .

وبالرغم من أن هذه الدولة لم تستمر الا أمدا وجيزا فقد تركت أثرا خطيرا على التطورات اللاحقة فى السودان لأنها أساسا أرست شعورا قوميا سودانيا عربيا أصيلا ، وبعد سقوط الدولة المهدية ، استمرت المهدوية ، فى علاقتها بنظرية الجهاد تقوم بدور له أهميته فى الثورات المحلية المناهضة للبريطانيين التى نشبت عدة مرات فى أثناء الحكم الانجليزى المصرى (٩٨) .

٥ ــ المقاومة المصرية للاحتلال البريطانى ، بقيادة احمد عرابى :

مر المجتمع المصرى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بتغيرات اقتصـــادية اجتماعية عميقة . وكان من هذه التغيرات ما يؤتر على وضع الطبقة الحاكمة النركية الشركسية . فقد كان الانراك الشراكسة ، بفضل اقطـــاعات الارض الواسعة التى أقطعهـــا لهم محمد على ، هم أكبر ملاك الاراضى فى مصر الا أنهم أخذوا يفقدوا هذا المركز الممتاز بالتدريج عندما تملك المصريون الذين يتحدثون العربية أراضى واسعة فى الوقت نفسه الذى أتيحت فيـــه لهم فرص الالتحاق بالادارة المحلية وبمناصب الضباط فى الجيش . وظهر التوتر نتيجة لأن هذه الطبقات الحديثة الظهور من المصريين الذين يتكلمون العربية لم تتح لهم فرص الالتحاق بمناصب الحكومة المركزية بينمـــا استمر الاتراك الشراكسة فى الاستئثار بمراكز السيطرة فى هذه الحكومة . ومن التغـــيرات الاخرى الهـــامة فى المجتمـــع المصرى زيادة النفوذ الاجنبى وما صاحبه من هجرة الاجانب الى مصر . وكانت المصالح الاجنبية فى مصر قد جاءت نتيجة للفرص المالية والاقتصادية الهائلة التى سنحت فى فترة رواج محصول القطن وارتفاع أسعاره . ونتيجة للمشروعات الكثيرة التى نهض بها الخديوى سعيد (١٨٥٤ ــ ١٨٦٣) والخديوى اسماعيل (١٨٦٣ ــ ١٨٧٩) . وكانت الديون الباهظـــة التى اقترضـــاها من المصرفيين الاجانب قـــد أدت فى النهاية الى افلاس الدولة المصرية فى ١٨٧٦ والى انشاء « صندوق الدين العام » الذى استطاعت بريطانيا العظمى وفرنسا من خلاله أن تتحكما فى ايرادات الدولة المصرية وفى شئونها . وقد بلغ الدين العام من الجسامة بحيث انه فى ١٨٧٧ اضطرت الدولة المصرية ان تدفع ٧٫٥ مليون جنيه فوائد وأقساط من مجموع ميزانية الدولة التى بلغت ٩٫٥ مليون جنيه (٩٩) . وللوفاء بمطالب الدائنين خفضت النفقات الحكومية ــ باستثناء المرتبات الكبـــيرة التى يتقاضاها الموظفون الاجانب ــ وزادت الضرائب فتجاوزت كل حدود الاحتمال . وتفاقم الوضع فى الريف نتيجة للقحط وللاوبئة التى استشرت فى المواشى

فى الاعوام من ١٨٧٨ حتى ١٨٨١ . وكان مما تقضى به السياسة المالية التى فرضتها الدول الاجنبية أن وضعت خطة لتقليل عدد الجيش مما كان من شأنه أيضا أن يحد من قوة الخديوى ، على نحو يناسب مصالح الدول الاجنبية . فلما ظهر أن ضباط الجيش المصريين سوف يكونون بالاخص هم الضحية — وليسوا الاتراك الشراكسة الذين كانوا مازالوا يحتفظون بمراكز القيادة فى الجيش وكانت لهم امتيازات كبيرة — ثارت أغلبية الجيش . وأصبح أحمد عرابى (١٨٤١ — ١٩١١) هو لسان حال هؤلاء الضباط الساخطين .

وعندمانجح ضباط الجيش المصريونفى اول الامر بعضالنجاح،وجد كثير من ملاك الاراضى وأعيان الريف المصريين أن الفرصة متاحة لتحقيق أهدافهم بالانضمام الى حركة الضباط ، اذ كان السخط يتفشى بينهم لحرمانهم من أى نصيب فى سلطة الدولة واغلاق الابواب أمامهم للمشاركة فيها . وكان الحزب الوطنى هو المعبر عن مطالب هاتين الجماعتين بدءا من ١٨٨١ وفيما بعد ذلك (١٠٠) وكان المطلب الاساسى للحزب هو عقد مجلس النواب الذى كان اسماعيل قد انشأه بهدف دعم مواقعه بازاء القوى الغربية . وطالب الحزب الوطنى بأن يقوم مجلس النواب باعداد دستور يخول النواب سلطة أكبر . وكان الضباط يأملون أنه عندما يزداد قوة مجلس النواب فسيكون قادرا على أن يحميهم من تسلط الخديوى توفيق (١٨٧٩ — ١٨٩٢) خليفة اسماعيل ، وحاشيته التركية الشركسية . بينما كان أعيان الريف ينتظرون من هذا المجلس أن يفتح لهم الابواب الى مناصب الحكومة المركزية حتى يدعموا مصالحهم . وفى سبتمبر ١٨٨١ ثار الجيش مرة أخرى تأييدا للحزب الوطنى ، وكانت مطالبه بالتحديد هى : اقالة رياض باشا رئيس الوزراء الذى كان يمثل مصالح الاتراك الشراكسة ، ودعوة مجلس النواب للانعقاد ، وزيادة عدد الجيش الى ١٨ الف رجل . واضطر توفيق لقبول هذه المطالب — وكان عرابى قد اخذ على عاتقه ان يتكلم بلسان الضباط ، مغامرا بعنقه ، ومن ثم فقد يؤدى به زعيما وطنيا لمصر ومتحدثا باسم الحزب الوطنى .

لم يكن الحزب الوطنى ، عموما ، حزبا ثوريا بأى حال . وكان المنضوون تحت لوائه يعتنقون ايديولوجية ليبرالية دستورية،تنادى بالحريةوبالمساواة بين الناس بغض النظر عن الجنس والدين ، كما تنادى بالتقدم عن طريق التعليم . ولم يكن فى مساعيهم ان يطيحوا بالنظام الاجتماعى والسياسى القائم ، بل ان يدخلوا عليه ما يرونه من اصلاحات.وكانوا يعترفون بالخديوى وبالنظام العثمانى حكاما شرعيين . اما فيما يتعلق بالاجانب فمن الصعب ان نصف مطالبهم بالراديكالية ، فقد كان اعضاء الحزب الوطنى يقبلون ضرورة الرقابة المالية الاجنبية ولم يكونوا ينتقدون الا طريقة اجراء هذه الرقابة ، فكانوا يعترضون خاصة على توظيف عددمتزايد من الموظفين الاجانب بمرتبات باهظة ، وعلى الامتيازات المالية والقانونية التى يتمتع بها الاجانب (١٠١). وكان المصريون يرون كيف تتدفق ثروات البلاد الى جيوب الدائنين الاجانب ولا يستفاد منها لمصلحة البلاد.وكانوا ساخطين على نفوذ الموظفين الاجانب فى الحكومة المصريـــة وما يتمتعون به من مراكز ممتازة ورواتب عالية(١٠٢) وكانوا يتوجسون اخيرا من ان انجلترا سوف تحتل مصر ، وقد كان الاحتلال الفرنسى فى تونس فى ١٨٨١ مما يدعم هذه المخاوف (١٠٣) .

ونتيجة لثورة الجيش فى سبتمبر ١٨٨١ عين الخديوى توفيق وزارة جديدة فى فبراير ١٨٨٢ . ولأول مرة احتلت العناصر المصرية العربية مكانا مرموقا فى هذه الوزارة . فقد كان عرابى يشغل منصب وزير الحرب . وفى تلك الفترة تقريباحل دستورجديد محل القانون القديم الذى كان يحكمانشاء مجلس النواب ويحدد سلطاته . وقد أعطى الدستور الجديد مجلس النواب سلطات محدودة بازاء الوزارة ولكنه لم يكد يمس امتيازات الخديوى ، وعلى الرغم من هذا المجال الضيق الذى أتيح له فقد كان للدستور الجديد أهميته اذ أتاح لاعيان للريف منبرا يعبرون فيه عن أرائهم ويمارسون قدرا من النفوذ على الحكومة المركزية ، وهكذا زادت ثقتهم بأنفسهم وأخذوا ينتقدون الحكومة

وينتقـــدون على الاخص الادارات التى يرأسها الاجانب . وشعر الاجانب بالخطر يهدد وظائفهم المريحة ذات النفوذ الكبير فردوا بشن حملة دعاية ضارية ضد مجلس النواب وزعموا أنه قد خضع تماما لنفوذ عرابى وزملائه من الضباط الراديكاليين . وكان عرابى قد جلب على نفسه حقد المؤسسه التركية الشركسية وعداوتها اذ كسر احتكارها للمناصب العسكرية العليـــا فى الجيش عندما كان وزيرا للحرب .

كان من الواضح أن الخديوى ينظر الى هذه التطورات فى غير ارتياح ويخشى أن يفقد السيطرة على مجريات الامور . ولابد أنه قد أدرك أن الدول الاجنبية كانت تعارض عرابى والحزب الوطنى بقدر ما يعارضها هونفسه. ومن ثم فقد قرر أن التدخل الاجنبى قد يساعده على الخروج من هذا المأزق . وجاءت الفرصة السانحة عندما قدم عدد من الضباط الاتراك الشراكسة الى المحاكمة بعد أن دبروا مؤامرة لاغتيال عرابى . فقد كان لابد من تصـــديق الخديوى على الحكم ولكنه رفض ذلك وفى الوقت نفسه بلغ من غدره أنه أبلغ القناصل الاجانب أن الوزارة قدهددت بمذبحة عامة للاجانب لو أنه لم يصدق على حكم المحكمة العسكرية . والواقع أن الوزارة كانت تسعى لحل النزاع ودعوة مجلس النواب حتى يتوسط بينها وبين الخديوى . ولكن القنـــاصل عارضوا هذا الاقتراح معارضة شديدة ، على زعم أن النواب سوف يخلعون الخديوى توفيق عن عرشه ، بالتأكيد ، وسوف يرسلون الاسرة الحـــاكمة الى المنفى وينصبون عرابى أو رئيس وزرائه محمود سامى البارودى حاكمـــا عاما لمصر ، ولكن حوافزهم الحقيقية وراء ذلك كانت رغبتهم فى الحيلولة دون تسوية بين الوزارة والخديوى تمهيدا للتدخل العسكرى . وتأكيدا لاعتراض على عقد مجلس النواب من جانب الحكومة البريطانية والحكومة الفرنسية أرسلت هاتان الحكومتان أسطولا الى الاسكندرية ، ولكن لم يؤد الى النتيجة المقصودة اذ أن التلويح بالقـــوة العسكرية لم يرهب الضباط ولا الحـــزب

الوطنى . واحتشد المصريون جميعا حول عرابى وانهالت الالتماسات عليه من طول البلاد وعرضها تناشده أن يأخذ على عاتقه عبء الدفاع عن البلد وعن الاسلام . وعلى الرغم من أن الخديوى كان يريد أن يقيل عرابى من وزارة الدفاع الا أنه لم يستطع أن ينفذ رغبته فى وجه معارضة الجيش . وفى يونيو ١٨٨٢ وبعد اندلاع اضطرابات مناهضة للاروبيين (١٠٤) وضع الخديوى نفسه تحت حماية الاسطول البريطانى آملا بذلك أن يحتفظ بحكمه فى وجه المعارضة الداخلية .

بعد ذلك بشهر واحد قصف الاسطول البريطانى الاسكندرية وغزا الجيش البريطانى مصر . وحدث ذلك كله بذريعة أن المصريين كانوا يدعمون طوابى الاسكندرية بالرغم من معارضة البريطانيين فى ذلك . ولكن الاسباب الحقيقية أسباب ذات طبيعة اقتصادية واستراتيجية وهى حماية المصالح المالية والتجارية البريطانية . والسيطرة على قناة السويس (١٠٥) . نهض عرابى بعد الغزو مباشرة بتنظيم النضال ضد البريطانيين ، وهو نضال استمر شهرين وانتهى بتسليم عرابى فى ١٤ سبتمبر . وعلى الرغم من أن الخديوى أصدر بيانات بأن الجيش البريطانى لم يدخل البلاد الا لاعادة القانون والنظام وأنه يعمل بأوامره (١٠٦) ، وعلى الرغم من أنه كان طرد عرابى من منصبه وزيرا للحرب ، الا أن عرابى كان يعرف تمام المعرفة أنه يحظى بتأييد أغلبية المصريين ومن ثم فقد أصدر بيانا بأنه يقود القوات المسلحة ، وفى الوقت نفسه دعا عرابى الى اجتماع للاعيان . وصدق هذا الاجتماع على موقف عرابى وأعلن أن أوامر الخديوى ووزرائه تعتبر باطلة ، ولكنه لم يخلع الخديوى عن العرش ولم يقطع العلاقات مع السلطان العثمانى . والواقع أن عرابى وأنصاره كانوا يأملون فى أن يقوم السلطان بخلع توفيق وتعيين خديوى آخر ، ولكن هذه الآمال لم تتحقق اذا أعلن السلطان عرابى خائنا ومتمردا على الحكومة الشرعية(١٠٧).واستمرعرابى مع ذلك فى استعداداته العسكرية للدفاع عن مصر ، وحشد ٢٥ ألف جندى

وطلب من السكان أن يسهموا بالاموال لعتاد الجيش . وقد استجاب الكثيرون لهذا النداء ، ولكن الجيش الذى لم يكن مدربا بما فيه الكفاية ولم يكن عتاده كافيا لم يستطع ان يقف امام البريطانيين . وبعد سلسلة من المعارك الدامية اضطر عرابى الى الاستسلام لهم وسرح الجيش المصرى وحوكم زعماء المقاومة المناهضة للبريطانيين وحكم على معظمهم بالنفى الى خارج البلاد .

عندما تطورت الاحداث الى مقاومة مسلحة ضد الغزاة الاوربيين كانت نظرية الجهاد هى التى تقدم افضل ايديولوجية لتعبئة الشعب(١٠٨) ففى ١١ يوليو عندما قصف الاسطول البريطانى فى الاسكندرية نشرت « الوقائع المصرية » وهى الجريدة الرسمية لمصر اعلانا الجهاد (١٠٩) ودعا العلماء فى طول البلاد وعرضها الى الجهاد وحثوا المصريين على تأييد الجيش ضد الكفار :

« ان كل انسان بما هو من تحمل النصب لنصرة الدين خبيرفعلى الاغنياء اعانة هذا الجيش (جيش عرابى) بما يقدرون عليه من المؤونة ويحفظونه من غوائل الجوع ويقوونه فانه الحصن الحصين الفوز والقبول ومن سارع لحفظ شرفه وعرضه أدرك المقصود لردع العدو والخائن الحقير (الخديوى) فمن جاد بنفسه لنصرة دينه قد نال الفوز والقبول ومن سارع لحفظ شرفه وعرضه ادرك المقصود والمأمول فالهمة الهمة ياأهل الغيرة الاسلامية والسرعة السرعة ياأهل الحمية الايمانية والنجدة النجدة ياأمة الهادى البشير النذير قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المؤمنين لا تظنوا غير النصر الذى وعدنا الله بهواصبروا فالصبر يهون كل عسير »(١١٠) .

« فيا عباد الله استبان ان الانكليز جاؤنا محاربين يريدون لامكنهم الله سلب الاموال وهتك الحريم وقد جاءوا بمكر وخداع يصطادون بشبكة حيلهم الاوطان من غير قتال ودفاع كما هو

ديدنهم القبيح فى كل اقليم فتيقظ لذلك العقلاء والشــجعان فذابوا عن الاعراض والاوطان وســقوهم كأس الحميم وايد الله المسلمين بالعســاكر المصرية وامدهم بالعناية الربانيــة ومن عليهم بالثبات المولى الكريم واغتر لخداعهم بعض الجهال فأذاعوا سىء الاقوال وحادوا عن الطريق المســتقيم فتنبهوا من الغفلة يابنى الديــار وارفعوا عنكم الذل والعار وانيقوا الانكليز العذاب الاليم واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيــل .. ومن جاهد فالله ناصره ومولاه وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم »(١١١).

وارجع كثير من العلماء سبب الغزو البريطانى الى سلوك الحكام الذى لا ينتســب الى الاسلام فى شىء بعد ان اتخذوا من الكفار أولياء ، وراحوا يقتفون آثارهم فى التعامل والســلوك ، ولا يلقون بالا الى احكام الاســلام :

« اما بعد فيا عباد الله لا خفاء انه قد مرت بنا فى الزمن السالف ايام غير صــافية العيش للمسلم وما ذلك الالعدم الحمية الاسلامية فى حكامه الذين كانوا كالليل المظلم اذ كانوا منهمكين فى ميــدان حظهم الدنيوى وعن الدين غافلين والآن قد ظهرت البشائر بعــز المسلمين وسطوتهم اذ قد اعتدل حكام الوقت ايدهم الله بالاخــذ فى اسباب قوة الدين ورد ما ضاع من شوكتهم وصاروا باذلين الهمة فى التوصــل لما يبعد الامة عن التشويش ولمــا يكونوا به آمنين اذ قد شرع رئيس المجاهدين المؤيد بنصر ربه فى مدافعة من كانوا تشويش الامة اول سبب وباع نفســه هو وجيشه للجهاد فى سبيل الله ولم يبال بمشقة ولا تعب كل ذلك لحفظ الوطن واعلاء كلمة الدين » (١١٢).

ويمكن ان نجد مثل هذه الحجج فى كتيب نشر اثناء الحــرب يدعــو

المؤمنين الى المشـــاركة فى الجهاد ضـــد المعتدين الاجانب او الاســـهام بالاموال لدعم الجيش (١١٣) :

« فانه لا يخفى من منذ ســـنين صولة الكفرة على المســـلمين لا سيما فى مصر القاهرة وذلك بســـب اتحاد الاسلامين وتداخلهم معهم وتحببهم اليهم حتى انهم تخلقوا بأخلاقهم فى الاقوال والافعال حتى اشرب فى قلوبهم حبها وذلك مصـــداق قوله صلى الله عليه وسلم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا شبرا وذراعا ذراعا حتى لـــو سلك احدهم جحر ضب لسلكتموه الخ واستمر الامر على ذلك وكثرت فيهم المعاصى وفشت وتجاهروا بها وعم الربا واستعمله الخاص والعام ولم يســـلم منه الا القليل من الناس فاشتد غضب الله عليهم فسلط عليهم اعداءهم فاستذلوهم واستعملوهم فى كـــل ما فيه اذلال لهم وتحقير حتى ان الكافر يركب دابته او عربتـــــه والمسلم يجرى أمامه بغاية السرعة ويمد اللعين رجله للمسلم بالجزمة الســـوداء فيمسحها له وهو ذليل فى غاية التحقير فصاروا عندهم اذل من اليهود الذين قال الله فى شانهم ضربت عليهم الذلة والمسكنة ثم انهم بتداخلهم مع حكامنا وتزينهم لهم احوالهم اشاروا عليهمان يضعواقوانينمخالفة لشريعتناواحكامناليضعوا فىالدواوين ويجرى عليها عمل الناس فقبلوها منهم وامروا رؤوســـاء الدواوين بالعمل بها ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون وصـــار الدين غريبا كما اخبر بذلك الصـــادق المصدوق صلى الله عليه وسلم بدأ الاســـلام غريبا وسيعود . كما بدأ ولاحول ولا قوة الا باللهالعلىالعظيمثم فى عام تسع وتسعين ومئتين بعد الالف(١٨٨١ــ ١٨٨٢) من الله بفضـــله وجوده علينا واتحفنا بنعمة عظيمـــة لا عزاز دين الاسلام بان فيض لنا شـــخصا قوى الايمان عظيم اليأس والشأن فقام بجد وتشمير لاعزاز كلمة الحق والدين (١١٤).

وبينما كان الدعاة العرابيون فى طول البلاد وعرضها يحثون الناس الى دعم النضال ضد الغزاة الاجانب ، كانت الاسكندرية ، وقد سيطر عليها الانجليز والخديوى سيطرة كاملة ، قد اصبحت مركز الدعاية المضادة . وراح خصوم عرابى يرجون حكايات مفزعة عن الاعمال البشعه النى يقترفها جنود عرابى (١١٥) ؛ ويلعبون على ونر انه خائن اذ عصىأوامر الحكام الشرعيين ومن ثم فما من صلة نرابط بين نضال عرابى بالدين ولا يمكن بأى حال من الاحوال ان يعتبر ذلك من الجهاد . ثم انهم اخذوا يروجون الخرافة القائلة بأن الجيش البريطانى قد غزا مصر بناء على طلب الخديوى لاعادة الامن والنظام الى نصابهما :

« ربنا لا تهلكنا بما فعل السفهاء منا . عباد الله لستم تجهلون اننى طالما ناديت فى البرهان بان لا سبيل لنجاح الامة الاسلامية سوى اقامة الدين المبنى على مكارم الاخلاق والذى من مقتضاه حسن المعاملة والرفق بالذميين والمستأمنين والمعاهدين والصلحيين وهم الاقسام الاربعة التى قدمنا ان جميع الاجانب فى البلاد الاسلامية لم تخرج عنها .

ومن مقتضاه ايضا اعداد ما يستطاع من القوة ورباط الخيل وانه لا ريب فى انه يدخل فى القوة المدافع ونحوها من انواع العدد الحربية الجديدة المناسبة لكل زمان ومكان وكذا جميع ما يتصور العقل ان فيه نكاية للخصم .

غير انه لسؤ الحظ كأن تلك الاية الكريمة الامرة باعداد ماذكر انما نزلت على خصوص الاجانب فعملوا بها دوننا ورفضناها نحن كفيرها من شعائر ديننا وحدود ربنا تبارك وتعالى حتى بلغ من تضلع البغاة الجهال من الفنون الحربية وخبرتهم بطرق النكاية للعدو ان يقابلوا الالات الانكليزية الحربية الحديثة العهد المصنوعة

منذ شهور او اسابيع بالات عتيقة مضى عليها من الاجيال ما اكلها به الصـــداء فاواه ثم اواه ولكن هو الجهل حتى ينبح الكلب مولاه. ويرمى بالحصبا الشهاب اذا انقضا .

فلو اننا فرضنا المستحيل من كون هذه الحرب دينية والحالـــة هذه وانها بامر الخليفة الاعظم او نائبه الخديو الاكرم لوجب شرعا مخالفة أمرهما بها لانها حينئذ عبارة عن المخاطرة بالبلاد والعباد . وقدذ هانا الله تعـــالى عن أن نلقى بأيدينــــا الى التهلكة فكيف وهذه الحــــرب كما قدمنا شيطانية ناشئة عن حب الذات والمصلحة الشـــخصية كما سيأتى بيانه وعن الجنون الذى تظاهـــر بـــه الان عرابى تخلصـــا من ســـوء العاقبة وان كانت افعالها كلها جنونا محضا من البداية للنهاية (...)

ولازال اقول لكم ان الانكليز لا قصد لها ســـوى اعادة الراحـــة واخضاع الجند للحاكم الشرعى نائب امير المؤمنين وان الجناب الخديوى هو على الجانب العظيم من التقوى والدين .

ولستم تجهلون ان ديننا المحمـــدى قد يكون تأييده على يــــد غير ذوية ولا تجهلون ايضا ان الجناب الخديوى ليس أول من نصر بغير ذوى دينـــه بل ان لذلك سوابق كثيرة وقعت لبعض خيار الامة الاسلامية))(١١٦) .

وبعد ان قمع البريطانيون الثورة العرابيـــة بســـطوا حكمهم على مصر بلا منازع . ولم تندلع ثورة الشـــعب المصرى عليهم الافى ١٩١٩ . ولكن الايديولوجيـــة الســـائدة عندئذ كانت ايديولوجية قومية ولم تلعـــب نظرية الجهاد فيها دورا يذكـــر .

٦ ـ مقاومة السنوسى ضـــد الاستعمار الايطالى فى ليبيا :

ارجعت الامبراطورية العثمانية ليبيا الى حكمها فى ١٨٣٥ لتقف دون التوسع الاوربى . وقد كانت ليبيا من الناحية الشـــكلية تخضع للحكـم العثمانى ولكنها كانت تتمتع بقدر كبيره من الاســـتقلال الذاتى تحت اسـرة « قرامنلى » . ومنذ ذلك الحين ارســـل العثمانيون ولاة من الاتـــراك ليحكموا ليبيا لفترة محدودة من الزمن كما كانت العادة تجـــرى فى سائر ولايات الامبراطورية العثمانية . ولكن الحكم النركى لم يكن فى الواقـــع يمتد الى أكثر من المدن الساحلية القليلة . وكانت الاراضى الداخلية مملكـــة القبائل الرحل المستقلة التى لم تعترف بأية حكومة ، وكانت تثور كلما حاول العثمانيون ان يبســـطوا سلطانهم عليهم . وكانت الفجوة بين الحياة فى المدن والحياة فى البادية اكبر منها عما هو الامر فى ســـائر شمال افريقيا ، نتيجة لانعدام المزارعين المستوطنين الذين يرتبطون عادة بالمدينة بروابـــط اقتصـــادية ناجمة عن ملكية الارض والضرائب والفوائد على الديون . على ان داخل البلاد لم يكن نهبا مباحا للفوضى . كانت الطريقة السنوسية تقوم ببعض الوظائف الحكومية . وهى طريقة دينية اسسها محـــد السنوسى (١٧٩١ ـــ ١٨٥٩) ، فى برقة ، فى الاربعينات من القرن الناسع عشر . والسنوسية تلتزم التزاما صـــارما بمبادىء الاســـلام الاصـــولى ولهـــا ميول احيائة قوية وتسعى الى تطهير الاسلام من البدع المتأخرة ونجحت هـــذه انصريفة فى ان تكسب الى جانبها القبائل الرحل وشبه الرحل فى ليبيا ومصر ومناطق الصـــحراء الجنوبية . وكان شـــيوخ الطريقة يعلمون السكان فى « الزوايا » ، ويقيمون العدل ويحفظون الامن العام فى حدود معينة . وقد اكتسب موقع هذه الطريقة مزيدا من القوة اذ كانت يقوم بدور الحاجز بين الادارة العثمانية والقبائل ، وكان العثمانيون يتعاملون مع القبائل من خلال الطريقة السنوسية .ومن ثم فقد كانت الطريقة السنوسية قـــادرة على مقاومة اى انتهاك لامتيازاتها من جانب الادارة العثمانية استنادا الى

تأييد القبائل . وفى المقابل فقد كانت قادرة بالتعاون مع الادارة العثمانية على ان تحول دون استشراء قوة القبائل وطغيانها . وعلى هذا النحو فقد تطورت السنوسية الى نوع من « دولة بدائية لها لانواة حكومية » (١١٧) .

وفى نهاية القرن التاسع عشر لم تكن ايطاليا قد حصلت على نصيبها من آسيا وافريقيا ، بعكس دول اوربية اخرى كثيرة . كانت لها مطامعها فى تونس ولكن هذه المطامع اخفقت بالاحتلال الفرنسى فى ١٨٨١ ، فاتجهت ايطاليا بانظارها الى ليبيا فى الشرق حيث كانت لها مصالح اقتصادية بالفعل. فقد كان فى ليبيا تجار ايطاليون ، وكان فيها فـرع لبنك روما ، وكانت لهـا خدمات طبية وبريدية يديرها الايطاليون ، وكانت بعض الشركات الايطالية قد اشترت بعض الاراضى للزراعة . ومن ثم ففى جو النشـوة بالتوسـع الاستعمارى الذى كان يسـود اوربا فى تلك المرحلة ، كان من المنطقى ان تحاول ايطاليا احتلال ليبيا ، خاصـة انها لم تكن تنتظـر مقاومة تذكـر من السكان المحليين . وظن الايطاليون ان اللبيبين العرب سوف يقفون على الحياد ، بل سوف ينضمون الى جانبهم ضـد الاتراك . ادخل فى روعهم ذلك انه كانت توجـد عداوة ما بين الطائفتين ، اى بين الليبين والعثمانيين ، نتيجة لثورة تركيا الفتاة ١٩٠٨ . فقد كان الليبيون معارضين للاصلاحات الليبرالية والعلمانية ، وللاتجاهات الوطنيـة التركية القوية ، كما كانوا معارضين لخلع السلطان عبد الحميد الثانى فى ١٩٠٩ . فلما شرعت الحكومة العثمانية الجديدة فى اتخاذ اجراءات تحد من مزيد من التغلغل الايطالى فى ليبيا ، وحاول الالمان فى الوقت نفسـه ان يجدوا موطىء قدم اقتصـادى فى فى ليبيا ، وجد الايطاليون ان الوقت قد حان للتدخل العسكرى بهـدف اخضاع البلاد للسيطرة الايطالية الاستعمارية . وفى اكتوبر ١٩١١ قامت حملة من الجيش الايطالى تزيد عن ٦٠ الف جندى باحتلال البلاد الساحلية وعلى الرغم من تفوقهم العددى الساحق — فلم يكن الجيش التركى يزيـد عن ٧ آلاف رجل — لم يستطع الايطاليون التقدم وراء الساحل . اذ انـه

على عكس ما كان الايطاليون يتوقعون فقد وجد الاتراك العون والمساعدة من جانب المحاربين البدو المحليين بقيادة السنوسية . وعلى غرار ما حدث فى نهاية القرن تقريبا عندما حاول السنوسيون وقف التوسـع الفرنسى فى الصـحراء الكبرى ، فقد رأوا ان هذا النضال جهاد ضـد الكفـار . وكان رئيس السنوسية فى ذلك الوقت هو السـيد احمد الشريف(١٨٧٣ــ ١٩٣٣) وهو حفيد مؤسس الطريقة السنوسية ، واصدر بيانا بالجهاد نشر فى صـحيفة مصرية فى يناير ١٩١٢ (١١٨) وهو موجه الى « كل المسـلمين وبخاصة فى البلاد التى احتلتها اعداء الدين » ويتضمن الايات القرآنيـة التى تحض على الجهاد كما يتضمن الاحاديث النبوية المأثورة . ويقول كاتب هذا البيان ان من يتقاعس عن الجهاد مرتد (ومن ثم يحل قتله شرعا) :

« والاحاديث فى الترهيب من ترك الجهاد والترغيب فيه لا يحاط بها كثرة . فمن الاول « اذا تبايعتم بالعينة واخذتم اذناب البقـر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ظلا لا ينزع عنـكم حتى ترجعوا الى دينكم » اى الواجب عليكم من جهاد الاعـداء والاغلاظ عليهم واقامة الاسـلام ونصرة الدين وآلة واعلاء كلمة الله واذلال الكفر واهله وفيه « ان ترك الجهاد خروج عن الدين» اذ لا يرجع الى الشىء الا من خرج عنه هذا فى الجهاد الكفائى فكيف بالجهاد الذى تعين بمفاجأة العدو واذا كان القاعـد عنه خارجا عن الدين فكيف بمن يبايع الكفار بحطام على قتال المسلمين وكتابة نفسـه فى جندهم » (١١٩) .

كان للجهاد الذى خاضه السنوسيون اصداء واسعة فى العالم الاسلامى كله . الا انهم لم يتلقوا عونا يعتد به فيما عدا بعض المساعدات الطبية(١٢٠). وفى مصر كانت دعوة السنوسى الى الجهاد ، وقد وجهت كما هو المألوف ضد غير المسلمين جميعا بلا تمييز ، مدعاة لبعض القلق بين السكان المسيحيين .

الا ان بعض الكتاب المسلمين تصدوا لهذا وكتبوا مقالات لتهدىء من روعهم يثبتون فيها ان هذا الجهاد بالذات انما هو ضد المعتدين الايطاليين لا غيرهم (١٢١) . وفى أكتوبر ١٩١٢ كانت الامبراطورية العثمانية مثخنة بجراح الحرب البلقانية فاضطرت الى قبول معاهدة صلح مع الايطاليين (معاهدة لوزان) والى تسليم ليبيا اليهم . الا ان صياغة هذه المعاهدة لم تخل تماما من الالتباس ذلك أن السلطان احتفظ بسلطته الروحية على المسلمين الليبيين وبحقه فى تعيين قاضى قضاة طرابلس (١٢٢) . وعلى الرغم من هذه المعاهدة فان قائد الجيش العثمانى فى ليبيا انور بك (الذى اصبح فيما بعد وزيرا للحرب) طلب من السيد احمد الشريف ان يواصل الحرب ضد الايطاليين باسم السلطان محمد الخامس .

وتخلفت بعض القوات التركية فى برقة لتساند البدو . ومن ثم استمرت حرب العصابات تحول دون الايطاليين واحتلال الاراضى الداخلية فى برقة . وفى بداية ١٩١٤ غادرت البقية من الجيش التركى برقة ، على اثر خلاف مع السيد احمد الشريف ، وكان على البدو ان يقاتلوا وحدهم . والواقع ان هذه الحرب لا يمكن ان تعتبر حربا تحاول فيه دولة اجنبية ان تنتزع مستعمرة من امبراطورية متهالكة بل اصبحت حربا استعمارية حقيقية بهدف حرمان شعب من حريته وارضه ، وذلك نتيجة لمقاومة السكان الاصليين التى ظهرت من بداية الحرب . (١٢٣) وكان للنضال المشترك ضد المعتدين الايطاليين اثر كبير فى توحيد المجتمع القبلى المزق فى ليبيا ، فقد صهرت القبائل فى اثناء مقاومتها لدولة اوربية لكى تتجمع فى اطار بنية متماثلة شبيهة ببنية الدولة اقامها السنوسيون وهى البنية التى كانت تنهض من قبل ببعض مهام الحكومة ، ووجدت القبائل فيها رمزا مشتركا لمصالحها المشتركة(١٢٤). فى تلك الفترة نشر الزعيم السنوسى السيد احمد الشريف فى القاهرة مؤلفا عن الجهاد (١٢٥) ، على عكس اعلان ١٩١٢ كان هذا المؤلف موجها الى الليبيين المسلمين بخاصة من الحدود التونسية الى

الســـلوم(١٢٦) ، حيث هتف بهم هتافا حارا يسألهم فيه كيف يكون فى وسـعهم ان يعيشـــوا بين الافاعى والعقارب ، بين اولئك الذين يجاهرون بالشرك وبالتثيث ، ويهدمون محارب المساجد ، وكيف يحق لهم ان تشرق عليهم شمس الاسلام بينما ترفرف بينهم راية الصليب والظلام(١٢٧) ؟

ويحث هذا المؤلف الليبيين على الجهاد او على مساندة المجهود الحربى ويورد الايات القرآنية والاحاديث النبوية المناسبة ، ويحذر المؤلف اتباعة من الاصغاء الى الانهزاميين الذين يدعون الى انهاء الجهاد والاستسلام للعدو. ويؤكد ان هؤلاء يعتبرون مرتدين فيقول محذرا المسلمين :

«حذار ايها المسلمون من الكلمات الخادعة البراقة التى يقولها اولئك الذين يتخذون مظهر المسلمبن وان كانوا لا ينتمون الى الاسلام بحال حذار من ان تصيحوا السمع الى كلامهم السفيه العقيم وحذار من السم الذى يبثونه فيكم . حذار من ندائهم لكم ان تسلموا امركم للعدو وان تخضعوا له فهم منافقون يعطونكم من طرف اللســـان حلاوة بينما تتأبى منهم عليكم القلوب ، وانما معظمهم من المجرمين ، لقد خضعوا للعدو وباعوا دينهم من اجل عرض الدنيا الزائل ، واصـــبحوا يدا للعـــدو يعينونه عليكم ويظهرون له الطـــريق التى تمكنه من الاستيلاء على ارض اخوتهم فى الدين « اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين (سورة البقرة (١٦) «««اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين»(سورة آل عمران (٨٧).انهم ليفرغون وسعهمفىخدمةالعدو حتى يفتحوا له البلاد لكى يستعبد العباد وحتى يكف اهل البلاد عن قتال العدو فتصبح كلمته هى العليا . لقد حرم الله علينا ان نستسلم للعدو طالما بقى فينا عرق ينبض ودم يجـــرى فى العروق. اولئك الذين يدعوننا للسلم وللخضوع للعدو هم الذين علينـــا

قتالهم « ومأواهم جهنم وبئس المصير » (سورة التوبة ٧٣) . وما من ريب فى كفر اولئك الذين يكونون عونا للكفار على المؤمنين والذين يقاتلون المؤمنين ، ولا فى ردتهم عن الدين ، حفظنا الله من القوم الذين يعملون على ازلال الاسلام والمسلمين . فأى كفر اسوا من هـــذا الكفر واضل ســـبيلا ؟ واذا لم يكن هؤلاء مرتدين فمن يكون المرتدون (١٢٨) ؟ »

يصور هـــذا المؤلف المشاكل العملية التى واجهت الســـنوسيين فى النهوض بمهام الحكومة فى اثناء نضالهم ضــــد الايطاليين ، ويعالج موضوعات مثل جمع ضرائب اضـــافية تزيد عما تقضى به الشريعة (١٢٩) ، والالتزام بالهجرة من المناطق التى يحتلها العدو (١٣٠) ، وكيفية معاملة الاسرى(١٣١) وقد كانت هذه هى الصعوبات الاســـاسية التى واجهت الامير عبدالقادر قبل ذلك بثمانين ســـنة ، فلم يكن من المستغرب ان السيد احمد الشريف قد اورد فقرات اضافية من الفتوى الذى اصدرها حينذاك التسولى شيخالاسلام المغربى .

وعلى الرغم من مشـــاكل حرب العصـــابات التى واجهتها قـــوات السنوسيين ، وعلى الرغم من افتقار القبائل البدوية للنظام العسكرى ، فقد استطاعت هذه القوات ان تلحق الهزيمة بفصيلة من الجيش الايطالى فى ابريل ١٩١٥ . وبعد هذا الانتصـــار اصبح السنوسيون يحكمون الاراضى الداخلية فى طرابس الغرب فضـــلا عن الاراضى الداخلية فى برقة .

وتغير الوضع العســـكرى فى ليبيا عندما اندلعت الحرب العالمية الاولى وانضمت ايطاليا الى الحلفاء فى مايو ١٩١٥ . كانت قوات السنوسى تتلقى المســـاعدة من الاتراك والالمان الذين استطاعوا كسر الحصـــار الايطالى عن طريق الغواصات . وقام السيد احمد الشريف بهجوم جرىء على مصر

تحت تأثير مستشاريه الاتراك والالمان الذين تزايد اعتماده عليهم ، وطاعة لنداء السلطان العثمانى بالجهاد ضد البريطانيين . واستطاع الجيش السنوسى ان يتقدم حتى مرسى مطروح ، ولكن الهزيمة حاقت به عندئذ على ايدى البريطانيين . وبعد هذه الهزيمة احس السيد احمد الشريف بأن الليبيين اضعف من ان يواصلوا هذا القتال غير المتكافىء خاصة انهم كانوا يعانون من شح الاقوات والمواد الغذائية بشكل خطير فى خلال العامين الاخيرين ، ومن ثم قرر أنه لامناص من الدخول فى مفاوضات مع البريطانيين والايطاليين . وعلى ذلك فقد تخلى عن سلطته السياسية لابن عمه السيد محمد ادريس الذى اصبح فيما بعد ملكا لليبيا ، ولكنه ظل هو الزعيم الروحى للسنوسية . وىميزت الفترة من ١٩١٧—١٩٢٣ بهدوء نسبى، كان الايطاليون قد اعترفوا الى حد معين بسيادة السنوسية على الارض الداخلية لبرقة ووصل الفريقان الى نوع من انتعايش . لكن هذا الموقف تغير بوصول الفاشيين الى الحكم فى ايطاليا ، فقد كان النظام الجديد يرى ان ان الوضع فى ليبيا لا يتفق مع « الشرف » الايطالى ، فاستؤنفت الحرب على البدو الليبيين للاستيلاء على البلاد بأسرها ، وعلى الرغم من التفوق العددى والمادى للايطاليين فقد انقضت تسع سنوات من القتال المرير حتى استطاعوا ان يتغلبوا على مقاومة السكان المحليين . واثبتت السنوسية فى اثناء هذه الحرب الجديدة قوتها التنظيمية مرة اخرى . وبينما لم تكد الاسرة السنوسية تلعب دورا يذكر كان « الاخوان السنوسيون » هم القادة المحليون ينهضون بعبء كبير فى ذلك ، وكان الزعيم الفعلى لهذا النضال هو الشيخ عمر المختار السنوسى (١٨٦٢ — ١٩٣١) ، وقد اسره الايطاليون وشنق علنا فى ١٩٣١ . ومع بداية ١٩٣٣ كان الايطاليون قد سحقوا مقاومة آخر عصابات البدو وانتهى النضال المسلح التى خاضته السنوسية .

٧ ــ اعلان الجهاد العثمانى فى ١٩١٤ :

فى ١١ نوفمبر ١٩١٤ أعلن السلطان العثمانى محمد الخامس الحــرب على روســـيا وفرنســا وبريطانيا العظمى . وكما كان مألوفا فى الامبراطورية العثمانية فقد صاحب اعلان صدور الحرب فتوى مؤداها ان الحـــرب فى هذه الظروف مباحة شرعا وان الجهـــاد قد اصــبح فرض عين بمقتضى الاستنفار العام الذى نادى به السلطان . وكانت صـــياغة هذه الفتوى او على الاصـــح الفتاوى الخمسة المترابطـــة ، تجرى على الاســـلوب المألوف ، وتتخذ شـــكل سؤال مفصل يعدد كل الدقائق المتصــلة بالموضوع وتكفى للاجابة عليه كلمة واحدة ايجابا او سلبا :

سؤال : عندما يقع ان يهاجم الاعداء دار الاســلام ، وعندما ما يثبــت انهم يستولون على بلاد اسلامية وينهبونها ، ويأسرون مسلمين ، وعندما يقضى جلالة باديشاه الاسلام ، فى ذلك الحين ، بالجهاد فى هيئة الاستنفار العام ، فهل الجهاد ، فى هذه الحال ، بمقتضى الاية القرآنية الكريمة : « انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وانفسكم فى سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون (سورة التوبة ٤١) فرض على كل المسلمين كافة ، وفرض عين على كل مسلم فى بقاع الارض كافة شبابا كانوا ام شيوخا ، راجلين كانوا ام راكبين ، ان يسارعوا الى المشاركة فى الجهاد بأموالكم وممتلكاتهم ؟

جــواب : نعــم .

سؤال : اما وقد ثبت الان ان روسيا وانجلترا وفرنسا والحكومات التى تؤيدها وتحالفها انما تعادى الخلافة الاسلامية ، مادامت بوارجها وجيوشـــها تهاجم حاضرة الخلافة الاسلامية وولاياتها ، وتعمل ــ حفظنا الله ــ على ان يطفؤا نور الاسلام (انظر سورة التوبة ٣٢) فهل يجب ، فى هذه الحال ، على كل المسلمين الذين تحكمهم هذه

الحكومات ان يعلنوا عليها الجهاد وان ينهضوا للهجوم عليهـــا بلا امهال ؟

جواب : نعم

سؤال : اما وقد ثبت ان بلوغ هذا المرمى (حماية الامبراطورية العثمانية) انما يعتمد على ان يسارع المسلمون كافـــة الى الجهـــاد ، فاذا امتنع بعض المسلمين عن ذلك ــ حفظنا الله من ذلك ــ فهـــل تلك من الكبـــائر ، وهـــل يحق عليهم غضب الله وعقـــابه على تلك المعصـــية الكبيرة ؟

جـــواب : نعم .

سؤال : فاذا كانت هذه الدول التى ذكرناها والتى تحارب الحكومة الاسلامية تقسر المسلمين من سكانها وتهددهم بالقتل بل بابادة عائلاتهم ،فهل تقضى الشريعة ، حتى فى هذه الحال ، بتحريم اشتراكهم فى القتال ضد جيوش البلاد الاســـلامية ؟

فاذا لم يمتثلوا لهذا التحريم ، اتحق عليهم نار جهنم ، اذ هم عندئذ قتلـــة ومجـــرمون ؟

جـــواب : نعم .

سؤال : وفى هذه الحال ، فهل المسلمون الذين يخضعون فى هذه الحـــرب لحكم انجلترا وفرنسا وروســـيا والعرب والجبل الاسود وحلفائها، يقترفون معصية كبيرة ــ اذ انها تلحق الضرر بالخلافة الاسلامية ــ عندما يقاتلون ضـــد المانيا والنمســـا اللتان هما حليفتان للحكومة الاســـلامية العلية ، وهل يحق عليهم العقاب الاليم ؟

جواب : نعم (١٣٢) .

واذا قورنت هذه الفتوى بالفتاوى الســابقة وجدنا انها تدخل عنصرا جديدا ، اذ انها موجهة للمسلمين جميعا وبخاصة منهم اولئك الذين يخضعون للحكم الاستعمارى لخصــوم تركيا وليس فقط للرعايا العثمانيين (١٣٣). ومن ثم فقد ترجمت الى اللغات الاسلامية الاخرى اى الى العربية والفارسية والاوردية والتتارية (١٣٤) ، وزيادة فى تعميق اثر هذه الدعوة صدرت بيانات متعددة موجهة الى الشــعوب الاســلامية فى خارج الامبراطورية العثمانية:

وعلى ذلك فان المسلمين الذين يقيمون فى بلاد تحكمها تلك الحكومات المعتديــة المذكورة مثل القرم وقازان وتركستان وكيفا والهند او فى الصين ، وافغانســنان وفارس وافريقيا وغيرها من بلاد العالم ، قد ســارعوا ، جنبا الى جنب مع العثمانى ، حســب الفتاوى الكريمة التى صدرت فى هذا الصــدد ، الى الجهاد العظيم ، فقد احلوا فى قلوبهم آيات القرآن المجيد:

« يا أيها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة . فما متاع الحياة الدنيا فى الاخرة الا قليل . الاتنفروا يعذبكم عذابا اليما ويســتبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شىء قدير » (سورة التوبة ٣٨ ــ ٣٩) والاية الكريمة

« قل ان كان آباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشــون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكــم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره والله لا يهدى القوم الفاسقين (سوزة التوبة ٢٤) . ولذلك فان من أعظم الواجبات على المسلمين الان ان يعتبروا هذه الايات الكريمة من القرآن ، وان يضعوهــا موضــع القلب منهم، حتى يخلصــوا من العذاب الاليم الذى يحل بهم فى الدنيا والاخرة وينالوا النعيم المقيم . ان هؤلاء الاعداء يستنفرون رعاياهم المسلمين ويقودونهم ضــد خليفة المسلمين واعوانه وحلفائه ويعرضونهم للفناء حينما يســتعر القتال اكثر ما يستعر على جبهات القتال فى الشرق والغرب على السواء . بل هميلجآون الى آلاف الخدع والحيل الدنيئة حتى

تتم جرائمهم ضد دين الاسلام على ايدى المسلمين انفسهم . وعلى ذلك فان من اهم الواجبات والفرائض الدينية الاساسية التضحية بكل انواع الفداء حتى يبرأ هذا الالم المزق للقلوب الذى ما عاد المؤمنون يطيقون احتماله(١٣٥) .

كان السعى الى تحريض المسلمين خارج الامبراطورية العثمانية على الانضمام للجهاد العثمانى (١٣٦) نتيجة منطقية لسياسة «الجامعة الاسلامية» التى بدأها عبد الحميد الثانى . فقد كان رد فعله على دعاوى بعض الدول الغربية عن حقها فى حماية الاقليات المسيحية داخل الامبراطورية العثمانية ، انه أكد الصبغة العالمية لخلافته وسعى الى الاعتراف به زعيما روحيا للمسلمين جميعا بما فيهم الذين يقعون تحت الحكم الاستعمارى . وكان كثير من المثقفين المسلمين المنوجسين خيفة من تزايد النفوذ الاقتصادى والسياسى الغربى فى العالم الاسلامى ، يميلون الى ان توحيد المسلمين جميعا تحت زعامة السلطان العثمانى هو الوسيلة الوحيدة لمقاومة السيطرة الغربية . وقبل الحرب العالمية الاولى بثلاثة عقود ، كان جمال الدين الافغانى قد كتب فى مجلته « العروة الوثقى »:

« اما والله لو علم العثمانيون مالهم من السلطة المعنوية على رعايا الانكليز ، واستعملوا تلك السلطة استعمال العقلاء لما تجرعوا مرارة الصبر على تحكمات الانكليز وحيفهم فى اعمالهم وتعديهم على حقوق السلطان فى مثل المسألة المصرية ، التى هى فى الحقيقة اهم مسألة عثمانية او اسلامية »(١٣٧) .

لقيت فتوى الجهاد بعض الاستجابة من الزعماء الدينين المحليين فى ولايات الامبراطورية العثمانية ، فأصدروا بدورهم فتاوى وبيانات تؤيد قضيه السلطان (١٣٨) . الا ان النداء بالجهاد وجد تحفظات معينة فى الحجاز ، وكان فى ذلك مفاجأة غير سارة للحكومة العثمانية ، اذ ان تصديق الزعماء الدينين فى مكة على فتوى الجهاد كان من شأنه ان يعززها

رفض الشريف حسين فى مكة ان يرتبط علنا بالجهاد العثمانى وذلك بحجة انه لو فعل لتعرض للحصـــار وتعرضت الموانى الحجازية للقصـــف اذا كانت للاســـطول البريطانى السيادة المطلقة فى البحـــر الاحمر ، وكان البريطانيون قد فاتحوه من قبل بخطط ثورة عربية ضد الاتراك (١٣٩) . وواصلت الحكومة العثمانية والحكومة الالمانية حملتها للدعاية الحربية الدينية التى بدأها اعلان الجهاد . فأنشأتا لجانا موالية للاتراك من العلماء والشخصيات الاسلامية البارزة ، (مثل شـــكيب ارسلان وعباس حلمى الثانى خديوى مصر السابق الذى خلعه البريطانيون فى ١٩١٤ ، ومن العلماء التونسيين صالح الشريف وباشحنبه على) فى اسطنبول وبلين وسويسرا . ونشرت هذه اللجان مجلات وكتيبات دعائية تستحث مشـــاعر الجامعة الاسلامية وتحث الســـكان المسلمين فى المستعمرات البريطانية والفرنسية على الثورة ضد قاهريهم(١٤٠)

وفـــى aibmond Lager .. « معســـكر الهلال » فى ونسدورف فى المانيا وهو معسكر لاسرى الحرب مخصص للاسرى المسلمين، استخدم العلماء لكسب أسرى الحرب الى جانب دول المحور واقناعهم بالهجرة من جيوشهم ، وذلك بمناشدة المشاعر الدينية فيهم وحفز مشاعر الولاء للســـلطان العثمانى المفروضة على المسلمين جميعا (١٤١). ومع انه يبدو ان هذه الدعاية كانت موجهة للمسلمين من شمال افريقيا الا انه قد تمت اتصالات بين السلطات العثمانية والوطنيين المسلمين الهنود (١٤) . .

وردت الدول الاستعمارية على دعاية الجامعة الاســـلامية العثمانية بان دفعت العلماء المحليين الى تأييد موقف هـــذه الدول تأييدا علنيا . ففى الجزائر اصدر شـــيوخ الطرق واصحاب الافتاء بيانات تدين حماقة الاتراك فى اعلان الجهاد وتحث المســـلمين الجزائريين على البقاء موالين للسلطات الشرعية التى تحكمهم (١٤٣) .وصدرت فى مصر والهند فتاوى مؤداها ان طاعة الانجليز فريضـــة شرعية (١٤٤) .

وعلى الرغم من جهود دول المحـور ، فقد كان اثر اعلان الجهـاد العثمانى وماتلاه من تدفق الدعاية الدينية محدودا للغاية . اعرب بعض الزعماء الدينيين هنا او هناك عن مشـاعر موالية للعثمانين فى خطبهم الدينية ، ووعظوا عن موضـوع الجهاد (١٤٥) ، ولكن لم تندلع ثورة واحدة مناهضة للاستعمار تأييدا للاتراك ، فى اى مكان . وقد كان ذلك يعزى ، جزئيا ، الى القمع الذى مارسته السلطات الاستعمارية اذا اعتقلت الزعماء الموالين للاتراك وحظرت كل الكتابات الموالية للاتراك (١٤٧) . اما السبب الرئيسى فهو افتقار فكرة الجامعة الاسلامية الى اى شـكل من اشـكال التنظيم السـياسى الجماهيرى . وعلى الرغم من الافكار المغالى فيها والشـائعة فى أوربا عن قوة هذه الفكرة وتغلغلها ، فلم تكن فى الواقع الا فكرة يعتنقها بعض المثقفين كرد فعل على الانتشـار السريع للسيطرة الغربية خلال الربـع الاخير من القرن التاسع عشر .

٨ ـ المعارضة الدينية للاستعمار البريطانى والصهيونية فى فلسطين :

بعد الحرب العالمية الاولى استولت بريطانيا وفرنسا على الولايات العربيـة للامبراطورية العثمانية السابقة . واضفت عصبة الامم الصبغة الشرعية على هذا الحكم باعطائهما الانتداب على هذه المناطق . ولم تستمر الحكومة العربيـة التى اقامها فيصـل بن حسين ، شريف مكـة ، فى دمشـق ، أمدا وجيزا . استولى الجيش الفـرنسى على دمشـق فى ١٩٢٠ ووضع حدا لمملكة فيصل ، واشتد السخط بين ، وخاصـة لان بريطانيا العظمى كانت قد وعدتهم بالاستقلال مكافأة عن اشتراكهم الى جانب البريطانيين فى الحرب ضـد الاتراك . وتمخض هذا السـخط فى ١٩٢٠ عن قلاقل وثورات فى جميع اجزاء الهلال الخصيب تقريبا . لكنها لم تتخذ خصائص حركات الجهاد . ففى سوريا كانت الثورات اقليمية وطائفية ، درزية وعلوية اساسـا . ولعب العلماء الشيعة دورا رئيسيا فى ثورة العـراق بحفز

المشــاعر الدينية ضـد البريطانيين ، ولكن المرء لا يستطيع ان يسمى هذه الحركة حركة جهاد ، نتيجة للخصائص الغربية التى تتميز بها عقيدة الشيعة فى هذا الصدد(١٤٨) .

وفى فلسطين كانت قلاقل ١٩٢٠ ــ ١٩٢١ انفجارات شعبية عفــوية شارك فيها المسلمون والمسيحيون . ومع ان المشاعر الدينية لعبت دورا معينا فقد كان المحرك الرئيسى خلف هذه القلاقل والمظاهرات هو الحميــة الوطنية ، ولم تنتشر عندئذ بيانات تدعو الى الجهاد وعندما اكتسبت الحركة الوطنية فى ســوريا وفلســطين مــزيدا من القوة فى النصــف الاول من العشرينات ، لم تستدع عقيدة الجهاد لتبرير النضال ضد الحكم الاجنبى ، ولا استخدمت لحشد الجماهير . وكان الزعماء الوطنيون الذين جاءوا بلا استثناء من الطبقات العليا يسعون الى تحقيق اهدافهم عن طريق المفاوضات والدبلوماسية اكثر من سعيهم الى ذلك عن طريق العمل الجماهــيرى ، او النضــال المسلح من باب أولى . وهناك عامل آخر كان يحــول دون استخدام عقيدة الجهاد ، وهو الدور الاساسى الذى لعبه المسيحيون فى الحركة الوطنية الفلسطينية . هذا الى ان ايديولوجية القومية العربية وهى القوة المحركة خلف الحركة الوطنية الفلسطينية ، كانت قد تطــورت ونامت فى المعارضــة للاتجاهات المركزية للامبراطورية العثمانية ومن ثم كانت لهــا طبيعة علمانية واضــحة ومميــزة ؛ اذ ان الاسلام كان يقرن بالمؤسسات الحاكمة للامبراطورية العثمانية .

ومع ان الحركة الوطنيــة الفلسطينية فى بداينها كانت تشــكل جزءا من الحركة الوطنية فى منطقة سوريا الكبرى كلها ، الا انها اكتسبت بعد ذلك بالتدريج ســمات خاصة بها . وذلك ان فلسطين لم تكن بلدا تحت السيطرة الاجنبية فحســب ، مثل سوريا ، فقد كانت تقع ايضا تحت اســتعمار المستوطنين الاجانب الصهيونيين . وفى العقد الاول من فترة الانتداب عــلى

فلسطين كان الوطنيون الفلسطينيين يرون في الحركة الصهيونية عدوهم الرئيسى ، لا البريطانيين . كانوا بطبيعة الحال يعارضون وعد بلفور الذى صدر فى ١٩١٧ والذى قرر ان حكومة صاحب الجلالة تنظر بارتياح الى انشاء وطن يهودى فى فلسطين ، كما كانوا يعارضون مقدمة وثيقة الانتداب ومادتها الثانية التى ادمج فيها وعد بلفور . ولكنهم لم يكونوا يعتبرون هذا الوعد جزءا جوهريا من السياسة البريطانية فى فلسطين بل احد سماتها العرضية « غير الموفقة » ، فحسب . وكانوا يبالغون فى تقدير النفوذ اليهودى على السياسة البريطانية ، وكانوا يرون بريطانيا العظمى صديقا مستعدا من حيث المبدأ لمنحهم الاستقلال وان كان مضللا تحت تأثير مستشارى السوء . ومن ثم اتجهت جهود السياسيين الفلسطينيين الى اقناع بريطانيا العظمى ان سياستها فى فلسطين ظالمة وخاطئة ، وحاولوا ذلك عن طريق المفاوضات وغيرها من الاساليب القانونية ، متجنبين معاداة البريطانيين . وفى فترات القلق الشعبى حاول هؤلاء الزعماء ان يهدئوا من ثورة الجماهير وعلى الرغم ان هذه القيادة الوطنية كانت دائما تستطيع ان تعتمد على التأييد الشعبى ، الا انها لم تستثمر قوة العمل الجماهيرى الكامنة استثمارا كاملا ، ابدا (١٤٩) . ومن الواضح ان مثل هذا الوقت لا يتفق مع فكرة الجهاد التى تتضمن بطبيعتها النضال المسلح .

الا ان هذا الموقف المتعاون مع دولة الانتداب البريطانية تغير فى الثلاثينيات .فالى جانب « اللجنة التنفيذية العربية » المنتخبة بواسطة المؤتمرات الفلسطينية المتعاقبة التى نظمتها «الجمعيات الاسلامية المسيحية»، ظهرت احزاب سياسية اخرى واكتسبت نفوذا واضحا .واعتنق كثير من هذه الاحزاب موقفا اكثر راديكالية ضد الحكومة ، اذ انها قد بدأت تدرك ان جزر الشر الصهيونى هو فى السيطرة البريطانية الا ان هذه الراديكالية تؤد الى انضواء هذه الاحزاب الوطنية تحت لواء عقيدة الجهاد . وبينما كان الزعماء السياسيون فى العشرينيات يستخدمون المشاعر الدينية للسكان ،

احيانا ، لاهداف سياسية(١٥٠) ، فان الجيل الجديد من السياسيين الذين درس الكثير منهم فى الغرب اعتنقوا افكارا ليبرالية راديكالية وكانوا على نحو عام مناهضين تماما للخلط بين الدين والسياسة . وكان من الاسباب الرئيسية لهذه الراديكالية السياسية تفاقم الوضع الاقتصادى فى البلاد ، واحتقـــار الفلاحين ــ وهم نحو ثلثى السكان العرب ــ والعمال . تكشف التقارير الحكومية البريطانية عن الكثير فى هذا الصدد(١٥١) . غرق الفلاحون الى أعناقهم فى الديون وفرضت عليهم ضرائب باهظة وترك الكثيرون منهم الريف الى المدن عندما عجزوا عن اعالة انفسهم من ريع الارض او لان اصحاب انتشار البطالة الواسعة وتضاؤل الاجور . وهو تطور زاد من تفاقمه ان الصناعة اليهودية التى اخذت تتوسع ، والمشروعات الزراعية اليهودية ، اغلقت ابوابها امام العمالة العربيـــة . وفى الوقت نفســـه تدهور كثير من الصناعات الحرفية التقليدية نتيجة للمنافسة مع الصناعات اليهودية المتقدمة تكنيكية مما أدى الى زيادة عدد العاطلين . كان هذا الوضع المتردى لغالبية السكان العرب يعزى الى الهجرة اليهودية ، وهو صحيح الى حد كبير . ووجد السخط الشعبى منفذا فى القلاقل الواسعة التى نشبت على سبيل المثال فى ١٩٢٩ و ١٩٣٠ . وفى بعض الاحيان كان الفلاحون ، مدفوعين باليأس الكامل من وضعهم ، يكونون عصابات مسلحة تمارس خليطا من قطع الطرق على غرار روبين هود ، وحرب العصـــابات . ففى ١٩٢٩ و١٩٣٠ نشطت « عصابات الكف الاخضر » فى شمال الجليل . وفى ١٩٣٣ و١٩٣٤ نشطت « عصابة أبو جلده » فى التلال المحيطة بنابلس . الا أن هذه الجماعات كان مقضيا عليها بالفشل نتيجة لافتقارها الى التنظيم والى استراتيجية سياسية وعسكرية واضحة .

كانت حركة الشيخ عز الدين القسام (١٥٣) مختلفة عن ذلك . ومع انها كانت تعبر عن السخط بين الجماهير ، الا انها كانت تملك اهدافا سياسية وعسكرية واضحة . فقد كانت تعارض الانتداب والاستعمار الصهيونى ،

اذ كانت تعتبرهما انتهاكا لسلامة دار الاسلام ، مما افضى الى أن الجهاد قد أصبح فرض عين ملزما للافراد بأشخاصهم . ومن ثم فقد اعتبر هذا النضال نضالا دينيا صرفا . كان عز الدين القسام عالما درس فى الازهر بالقاهرة . ولد فى شمال غرب سوريا فى ١٨٨٢. ولكنه فر الى فلسطين فى ١٩٢٢ بعد أن حكم عليه الفرنسيون بالاعدام لاشتراكه فى ثورة مناهضة لهم . واستقر فى حيفا وأصبح اماما لأحد مساجدها . وفى ١٩٢٨ انتخب رئيسا لفرع حيفا لجمعية الشبان المسلمين . وكان على اقتناع تام بأن الزعماء السياسيين للبلاد لن يصلوا الى أية نتيجة محسوسة بالطرق السلمية ، فقرر فى ١٩٢٩ أن يشكل منظمة تتكون من خلايا صغيرة لا يزيد عدد أعضائها عن خمسة رجال ليشنوا حرب عصابات ضد البريطانيين والصهيونيين . وعين فى نفس العام مأذونا للقرى المحيطة بحيفا . وبفضل هذه الوظيفة كانت له اتصالاته الواسعة بجميع فئات السكان . ومكنه ذلك من أن يقيم منظمته ويضمن تمويلها . ويبدو أنه كان يجند معظم أتباعه من الطبقات الدنيا فى شوارع حيفا ، ومن صغار رجال الدين فى القرى . واشتهر بخطب الجمعة النارية التى كان يلقيها ويشحنها بالآيات القرآنية والاحاديث والمأثورات التى تحض المؤمنين على الجهاد بالنفس أو بالمال . ومن الحكايات الذائعة عنه أنه اقترح على المفتى ذات مرة — (وقد كان المفتى هو السلطة الدينية العليا فى البلاد من أهم زعمائها السياسيين) أن يعينه واعظا عاما أى متجولا ، حتى يستطيع أن يعد للثورة فى شمال فلسطين كلها . الا أن المفتى لم يوافق على هذا الاقتراح خشية من اندلاع الحركات الشعبية . وقد يكون هذه الحكاية غير صحيحة تماما الا أنها تصور الاختلاف بين حركة عز الدين القسام من ناحية والسياسين الوطنيين بعامة من ناحية اخرى . كان عز الدين القسام يسعى الى تحقيق اهدافه عن طريق القتال المسلح الذى تساند تعبئة جماهيرية منظمة تنظيما كبيرا ، بينما كانت القيادات الوطنية تحاول أن تحقق غاياتها عن طريق المفاوضات

السياسية التى تساندها من وقت الى آخر مظاهرات سلمية . وكان
عزّ الدين القسام ينتقد السياسيين والمؤسسة الدينية بخاصة وذلك لان
الزعماء والعلماء لم يكونوا يدعون الى الجهاد ، بل انفقوا مبالغ كبيرة من
المال على ترميم المسجد الاقصى ، وهى أموال كان من الاجدى فى رأيه أن
تنفق على تسليح الجماهير استعدادا للثورة . وفى ١٩٣٥ وبعد ست سنوات
من التنظيم الاولى ، وجد أن الوقت قد حان لبدء ثورته . وفى خريف ذلك
العام خرج الى تلال الجليل مع عصبة صغيرة من اتباعه . وكان شعارهم
« هذا جهاد ، نصر أو استشهاد » وفى ٢٠ نوفمبر اكتشف البوليس هذه
الجماعة ، وقتل عزالدين القسام وعدد من اصحابه فى المعركة التى نشبت
عندئذ واسر الباقون . وتحولت جنازة عزالدين القسام الى مظاهرة
جماهيرية ضد الحكومة البريطانية (١٠٤) .

ثارت فلسطين بعد موته ببعض شهور . وفى خلال هذه الثورة التى
استمرت اكثر من ثلاث سنوات رحل البريطانيون معظم الزعماء الوطنيين
الى الخارج أو أرغموهم على الهرب من البلاد . وفى الوقت نفسه تشكلت
جماعات كثيرة شنت حرب العصابات ، وكانت تتكون أساسا من القرويين .
ومع أنهم كانوا يفتقرون الى التنسيق فيما بينهم وتمزقهم المنافسات ، الا أنهم
نجحوا فى شل الحكومة المدنية وأخضعوا مناطق واسعة من البلاد
لسيطرتهم . وكانت كثير من هذه الجماعات يقودها أتباع عز الدين
القسام (١٠٥) . وكانت مصادرها الدينية واضحة اذ كانت تطلق على
نضالها اسم الجهاد . فنحن نقرأ فى بيان أصدرته « القيادة العامة للثورة
العربية » :

**ان المجاهدين قد باعوا أنفسهم لله وخرجوا فى طاعته لم
يخرجوا الا ابتغاء وجهه ، والجهاد فى سبيله والفوز بمثوبته
واكتساب مرضاته لا يرضون بذلك بديلا ولا يبغون عنها حولا ،
صدقوا ما عاهدوا الله عليه وهم يتسابقون الى ميدان الجهاد**

والشهادة انتصار للحق واقامة العدل ودفاعا عن امتهم الكريمة وبلادهم المقدسة .

واننا نهيب بكل مسلم وعربى أن ينهض للجهاد فى سبيل الله ويساعد المجاهدين (١٥٦) على الدفاع عن البلاد المقدسة .

كما أنشأوا محكمة ثورية تحكم بمقتضى الشريعة (١٥٧) . ويمكن تفسير هذه المصادر الدينية بأن تلك العصابات كانت تتكون من أهل الريف المسلمين جميعا بلا استثناء ، تقريبا (١٥٨) ومن ثم فلم تكن هناك حاجة لتشكيل جبهة مشتركة مع المسيحيين على غرار الهيئات السياسية الوطنية . هذا الى أن الفلاحين كانوا يميلون الى أن يعبروا عن مشاعرهم فى المقاومة بمفهومات اسلامية بدلا من المفهومات الوطنية . وفى خلال اضطرابات ١٩٢٠ و ١٩٢٩ كان هؤلاء الفلاحون عندما يخرجون الى المدن للتظاهر ، يهتفون بشعار : « دين محمد قام بالسيف » (١٥٩) .

عندما لم يناد الزعماء الوطنيون بدعوة الجهاد فان ذلك لا يعنى أنهم كانوا يرفضون استغلال المشاعر الدينية لاهدافهم السياسية ، فقد كان وضع القدس باعتبارها مدينة مقدسة فى الاسلام لابد — أن يثير موضوع الاماكن المقدسة فى النضال الوطنى ضد الصهيونية . وكان المسلمون يخشون من خطط اليهود للاستيلاء على منطقة الحرم الشريف ، وهى المنطقة التى كان يقع فيها المعبد اليهودى القديم . وبعد أن أنشىء « المجلس الاسلامى الاعلى » فى ١٩٢٢ نهض على الفور بمشروع ترميم المسجد الاقصى .

واستهدافا لجمع الاموال وللقيام بالدعاية فى الوقت نفسه أرسلت الوفود الى عدة بلاد عربية واسلامية . وكان أهم هذه الوفود هو الوفد الذى خرج الى مكة خلال موسم الحج فى يونيو ١٩٢٢ والوفد الذى سافر الى الهند فى اكتوبر ١٩٢٣ (١٦٠) . وكان موضوع الاماكن المقدسة مناسبة للغرض تماما ، حتى وان كان نابعا من الاهتمام المخلص فعلا بمصيرها .

وكان ذلك استمرارا لتقاليد عريقة تعود الى زمن الصليبيين عندما كتبت المؤلفات الدعائية لتشيد بمآثر القدس وتتغنى بمزاياها استحثاثا للروح القتـــالية عند المسلمين (١٦١) . وعلى هذا النحو فان موضــــوع الاماكن المقدسة كان يخدم غرضين :

كان يهدف أولا الى استنفار الحمية الوطنية للفلسطينيين . وكان فى الوقت نفسه يقصد به الى الاستهلاك الخارجى ، اذ أن الاماكن المقدسة كانت مما يشغل اهتمام كل المسلمين أينما كانوا ، ومن ثم فقد كان سندا لمناشدتهم العون المعنوى والمالى . ولم يكن من شأن هذه الحملة ، من ناحية أخرى ، أن تعادى الفلسطينيين المسيحيين . وبالعكس كانت تتيح فرصا للتعاون معهم ، اذ أن المسيحيين أيضا كانت تساورهم نفس المخاوف على سلامة أماكنهم المقدسة أنفسها . وفى الثلاثينيات شن الفلسطينيون المسيحيون حملة موازية موجهة للعالم المسيحى (١٦٢) . كان لليهود ، منذ العهد العثمـــانى ، حق تقليدى فى أداء صلواتهم بالقرب من حائط المبكى (البراق) . وحاول اليهود عدة مرات خلال العشرينيات أن يوسعوا من نطاق هذا الحق ويغيروا الوضع القائم . وأثارت هذه المحاولات سخطا كبيرا بين الفلسطينيين المسلمين . وبعد حادثة وقعت فى ٢٤ أكتوبر ١٩٢٨ قرر المجلس الاســـلامى الاعلى ان يقوم بعمل محدد . فعقدت اجتماعات جماهيرية فى قبة الصخرة وأرسلت البرقيات الى الملوك والرؤساء العرب والى المنظمات الاسلامية تطلب الدعم والتأييد ، وفى نوفمبر من العام نفسه عقد مؤتمر دولى للعلماء حضره وفود من دمشق وبيروت وشرق الاردن (١٦٣) وفضلا عن « لجنة الدفاع عن البراق الشريف » التى كانت قائمة بالفعـــل أنشأت منظمة أخرى بنفس الهدف هى « جمعية حراسة المسجد الاقصى » وتكونت فروع لها فى كل أنحاء فلسطين (١٦٤) . وزاد التوتر بين العرب واليهود ولم تتوقف الاستفزازات بينهم . وانفجر الوضع فى اغسطس ١٩٢٩ عندما جاء عدد كبير من الفلاحين الى القدس من المناطق المجاورة بمناسبة

المولد النبوى ، واندلع العنف على نطاق واسع ضد أشخاص اليهود وأموالهم كمنفذ لسخط العرب على الهجرة اليهودية وشراء الاراضى فضلا عن معاناة سكان الريف نتيجة للكساد الاقتصادى وفقر المحاصيل على اثر هجوم الجراد والجفاف الشديد . وكان الزعماء السياسيون ، والمفتى على الاخص ، قد صعدوا الحملة فى الشهور التى سبقت اندلاع العنف ، لكى يضغطوا على الحكومة البريطانية لتسوية موضوع حائط المبكى تسوية نهائية (١٦٥) . ولكنهم فوجئوا برد الفعل الشعبى العنيف الذى خرج من أيديهم وفقدوا السيطرة عليه فحاولوا الدعوة الى الاعتدال (١٦٦) .

وقد أصبح من الواضح خلال اضطرابات أغسطس ١٩٢٩ وبعدها أن الحملة الخارجية بشأن الاماكن المقدسة قد آتت ثمارها وأن العالم العربى الاسلامى قد أخذ يهتم اهتماما كبيرا بفلسطين . وعقدت الاجتماعات فى دمشق وبغداد والقاهرة للتعبير عن التضامن مع العرب الفلسطينيين والتنديد بالسياسات البريطانية والصهيونية . وقامت فى الهند حركة قوية بين المسلمين الهنود تساند الفلسطينيين (١٦٧) . وفى هذا المناخ من التعاطف مع القضية الفلسطينية تقرر أن يعقد مؤتمر اسلامى دولى فى القدس (١٦٨) . واجتمع المؤتمر فى ديسمبر ١٩٣١ وحضره نحو ١٥٠ مشاركا من العالم الاسلامى بأسره ، من بينهم كثير من الزعماء المسلمين السياسيين والعلماء ذائعى الصيت . واتخذ المؤتمر قرارات بشأن قداسة البراق وأهمية فلسطين فى نظر المسلمين وانحى باللائمة على السياسة البريطانية الاستعمارية والموالية للصهيونية فى فلسطين . لم يذكر الجهاد صراحة وانما أعلن عزم المسلمين جميعا على الدفاع عن البراق بلا تهاون . وكان مؤتمر القدس بداية لفترة من الاهتمام المتصل بفلسطين فى العالم الاسلامى . وكان العنصر الدينى من المقومات القوية فى هذا الاهتمام . وفى خلال ثورة ١٩٣٣ فى فلسطين اصدر علماء العراق فتوى بمقاطعة المنتجات الصهيونية (١٦٩) ، وشن علماء « قم » فى ايران حملة لمساندة

الفلسطينيين(١٧٠) ، كما ظهرت ردود فعل موالية بين الهنود المسلمين(١٧١) .
وصل اعلان هذا التضامن الاسلامى الى أوجه فى خلال ثورة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩ ، وكانت المناسبة التى أثارت الموجة الاولى من الاعتراضات ، فى خارج فلسطين ، هى اذاعة الخطة البريطانية لتقسيم فلسطين . فقد لقيت هذه الخطة معارضة قوية من العالم الاسلامى بأسره (١٧٢) . وقرر زعماء « الجامعة الهندية الاسلامية » ان يعلنوا عن تضامنهم بارسال وفد لزيارة البلاد الاوربية والاسلامية لكى يعلن وجهة نظر المسلمين الهنود بشأن الفلسطينيين ، واتخذ الاعضاء المسلمون فى الجمعية التشريعية الهندية المركزية قرارا ينص على :

« نحن الاعضاء المسلمون فى الجمعية التشريعية المركزية الذين نمثل كل وجهات النظر الاسلامية فى الهند على اختلافها ، قدد تابعنا الاحداث فى فلسطين بكل مشاعر الالم . اننا نزجى الى اخواننا العرب تعاطفنا القلبى مع نضالهم العظيم غير المتكافىء للحفاظ على حقوقهم المشروعة ولانقاذ الاراضى المقدسة من العدوان ... ان السياسة الراهنة القمعية والموالية لليهود يجب أن تتوقف على الفور والا تعرضت بريطانيا لخطركبير بأن تفقد موقع الصداقة التى تتمتع به فى العالم الاسلامى ، واضطر المسلمون الهنود الى العمل وفقا لاحكام الاسلام »(١٧٣).

والواقع ان ذلك كان تهديدا ، لايكاد يخفى ، بالجهاد . وامتدت الحملة لمساندة الفلسطينين حتى الهند الشرقية الهولندية ، وزنجبار ، والجزء الاسلامى من يوغسلافيا(١٧٤) . وفى تلك الفترة نشرت اولى بيانات الجهاد الصريحة . ففى مصر ، حيث كانت جمعية الاخوان المسلمين تؤيد القضية الفلسطينية تأييدا نشطا ، نشر مكتب الانباء الفلسطينى فى ١٩٣٧ كتيبا يقرر ان الجهاد من اجل فلسطين قد اصبح واجبا على كل

المسلمين(١٧٥) . ونشر مقال بنفس الفحوى فى صحيفة بيروتية فى ابريل ١٦٣٨ (١٧٦) .

وفى اغسطس من العام نفســـه نشر عالمان عراقيان شهيران هما محمد الحسين كاشف الغطاء وابراهيم الراوى ، فتاوى بنفس المعنى (١٧٧) وانعقد مؤتمر العلماء السوريين واقر هـــذه الفتاوى (١٧٨) وارد العلماء المصريون ان يصدروا مثل هذه الفتاوى ، ولكن الشيخ مصطفى المراغي شيخ الازهـــر فى ذلك الحين ، وهو من اصدقاء الانجليز المقربين ، اقنع هيئة كبار العلماء ان تصـــدر بيانا اميل الى الاعتدال (١٧٩) . وبدءا من ١٩٣٩ نشر الكثير من الكتيبات والمقالات تشيد بجهاد الفلسطنيين وتحث المسلمين فى العالم بأسره على مساندتهم .

« ايها المؤمنون والمؤمنات :

لا يحل لكم فى دين الله ان ترضوا باستيلاء أعدائكم الانكليز واليهود على البلاد الفلسطينية المقدســة التى اختصـــها الله بالمسجد الاقصى الذى اسرى الله اليه بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبارك فيما حوله من مدن وقرى ، ولا ان تقبلوا بوضع ايديهم عليه او على شبر من فلســـطين التى افتداها اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من آبائكم وجدودكم المؤمنين المجاهدين بأرواحهم الغاليـــة ودمائهم الزكية ، ولا ان تسكتوا على ما يريدونه من انشاء مملكة يهودية فى تلك الديار المباركة التى هى بمنزلة القلب من بلاد الاسلام ...

ولقد حذركم رسول الله صلى الله عليه وسلم من تـــرك الجهاد بقوله :

« ما ترك قوم الجهاد الا عمهم الله بالعذاب » (١٨٠) .

الا ان ايديولوجية المقاومة الفسطينية للبريطانين والصهيونيين ، بصفة عامة ، لم تكن ايديولوجية دينية فى جوهرها ، فقد اصبحت الايديولوجية السائدة فى النضال المناهض للاستعمار فى فلسطين ، كما هو الشأن فى العالم الاسلامى كله تقريبا ، هى الايديولوجية الوطنية التى يمكن ان تتضمن عناصر دينية وان ظلت علمانية فى الاساس . وعلى مستوى الممارسات السياسية الوطنية كان الدين يلعب دورا ثانويا ، وكان الاسلام يستدعى فقط عندما كان من الممكن ان يحشد تأييدا شعبيا للقضايا الوطنية ، او عندما كانت النداءات توجه الى الخارج سعيا وراء التضامن الدينى ، وكانت عقيدة الجهاد ، كما شرحنا من قبل ، غير ذات جدوى للزعماء الوطنيين ، اذ ان الدعوة للجهاد تتضمن انضال المسلح والتعبئة الجماهيرية مما يناقض تكنيك التفاوض والدبلوماسية ويهدد التعاون مع الفلسطين المسيحيين . الا انه على مستوى الحركات الشعبية من أمثال منظمة عز الدين القسام أو عصابات الفلاحين التى نشطت خلال ثورة ١٩٣٦ — ١٩٣٩ لعب الدين دورا اكبر بكثير ، فقد كانت منظمة عز الدين القسام تشبه فى نواحى كثيرة منظمات الجهاد المبكرة ، وتتصور النضال بمفهوم دينى بحت وأطلق عليه اسم الجهاد . وكان الحافز الدينى عند عصابات الفلاحين حافزا قويا ، اما فيما يتعلق بالزعماء الوطنيين فلم يكن هو الحافز الوحيد او الحافز الشامل . والواقع ان فكرة الجهاد فيما يتعلق بنضال الفلسطنيين انما جاءت اساسا من الخارج كرد فعل للحملة من اجل انقاذ الاماكن المقدسة . وما زال هذا الوضع سائدا حتى اليوم . ذلك انه بعد انشاء دولة اسرائيل فى ١٩٤٨ ، وطرد الفلسطنيين ، اصبح النزاع العربى الاسرائيلى نزاعا بين قوميات . وحتى ظهور منظمات المقاومة الفلسطينية فى منتصف الستينات لم ينهض الفلسطنيون ، الذين حرموا من دولة خاصة بهم ، بدور ما فى هذا النزاع . اما ايديولوجية حركة التحرير الفلسطنية التى نشطت بعد تلك الفترة فهى ايديولوجية علمانية تماما(١٨١).

ومنذ ١٩٤٨ اندلعت اربع حروب بين اسرائيل وجيرانهـا العرب (١٩٤٨ — ١٩٤٩ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٧ و ١٩٧٣) وكانت الدعايـة المصاحبة لهذه الحروب تصاغ اساسا بعبارات قومية وتدعو الى واجب الدفاع عن الوطن وعن التضامن العربى . ولم تذكر فريضة الجهاد الا عندما كان العلماء ، باعتبارهم خدم الدولـة المخلصـين الاوفياء ، يحملون القـلم او يصعدون الى المنبر ليدلوا بدلوهم فى المجهود الحربى . وعـلى هـذا النحو فقد ظهرت فى اثناء كل حرب وبعدها ، فتاوى الجهاد وكتيبات التحريض والاستنفار التى كتبتها ونشرتها جمعيات العلماء والمؤسسات الاسـلاميـة مثل الازهر والمنظمات الاسلامية الاصولية كالاخوان المسلمين .

ولم تناد الحكومات العربية بالجهاد ،باستثناء السعوديةالعربية(١٨٢)، خشية ان تكون مناشدة القيم الاسلامية البحتـة عامل تفرقة بالنسبـة للاقليات المسيحية الكبيرةحقالقد رحبت الحكومات ، بالطبع ،بفتاوى الجهاد والدعاية الدينية التى قام بها العلماء والمؤسسات الاسلامية ومن المحتمـل انها شجعتها ايضا . ولكن عقيدة الجهاد اهملت فى الميادين السـياسية والحقت بالمجالات الدينية البحتة نتيجة لسـيادة الايديولوجية القوميـة العلمانية ، ولا تساع الفجوة بين السياسة والدين . ومن ثم فقد اصبحت الوظيفة التى تقوم بها بيانات الجهاد اليوم ، شبيهة بعملية المباركة الدينية للاسلحة ، ورش المياة المقدسـة على الدبابات ، التى يقوم بها الكهنـة المسيحيون فى حالة الحرب اى مجرد تعبير عنالاقرار والتصديق الدينى(١٨٣)

الفصـــل الرابـــع

عقيدة الجهــاد فى الاسلام المعــاصر

١ ـــ مقدمة :

احطنا فى الفصـــل الســـابق ببعض الكتابات عن الجهاد ، وهى كتابات تتســـم بخصائص التعبئة والحشـــد ، وقد كتبت لتستنفر المسلمين وتحضهم فى منسبات محدودة ، فى ثورة ، أو فى حرب ، ولكن تفصل أحكام الشريعة فيما يتعلق بالمشاكل التى واجهها زعماء هذا النضال . الا ان ذلك ليس هو الحافز الوحيد على الكتابة فى موضوع الجهاد ، فقد نشرت ومانزال تنشر كتب ومقالات كثيرة عن الجهاد بهدف وحيد هو اذاعة المعرفة والعلم بعقيدة الجهاد « الحقة » كما يراها كتابها الذين كانوا يردون ، بعامة على الاراء المناهضة للاســـلام فى الغرب فاذا حللنا الكتابات الحديثة عن الجهاد فى ضوء هذين الحافزين المختلفين اى الرغبة فى حشـــد الناس من ناحيـــة والرغبة فى تعليم الناس ، من ناحية أخرى وجدنا أنها تنقسم على نحو ما الى الكتابات ذات خصائص الحشـــد والتعبئة الخالصة ، من ناحية ، وبالكتابات ذات الهدف التعليمى الخالص من ناحية اخرى ، وتقع بين طرفى النقيض الكتابات الحديثة عن الجهاد والتى تجمع بين الهدفين على كل تراوح خلالها ومعانيها .

تظهر الكتابات التى تهدف الى التعبئة الخالصة ، عامة ، فى وضع معين او بمناسبة حدث سياسى محدد . وهو نوع قديم قدم التاريخ الاســـلامى نفسه . والواقع أن لنا ما تستند اليه اذا اعتبرنا القـــرآن الكريم نفسه

هو النموذج الاول لهذه الكتابات ، اذ انه يتضمن عشرات الايات التى تهدف الى التعبئة الخالصة مثل الايات الكريمة من سورة الصف (١٠ ــ ١٢) :

« يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله وبأموالكم وانفسكم ذلك خيرلكم ان كنتم تعلمون يغفرلكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجرى من تحتها الانهــار ومساكن طيبة فى جنات عدن ذلك الفوز العظيم . » والايات الكريمة من سورة التوبة (٣٨ ــ ٣٩) :

« يايها الذين آمنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة فما متاع الحياة الدنيا فى الاخرة الا قليل الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شىء قدير .

وقد شهد القــرن الثانى الهجرى ظهور كتب الحديث التى افردت لموضوع الجهاد . وكان أول هذه الكتب من تاليف عبد الله المبارك الذى مات فى ١٨١ هجرية(١) . وكتبت بعد ذلك مؤلفات تضمن ايات الحشد والاستنفار القرآنية والاحاديث والمأثورات وفصولا عن مزايا الجهاد وثواب الشهيد فى الحياة الاخــرى ، وقصصا عن بطولات المســلمين الاوئل(٢) . ونشرت من ناحية اخرى ، فتاوى كثيرة تفصل دقائق الشريعة فيما يتعلق بالجهاد .

فاذا نظرنا الى الكتابات المعاصرة التى تهدف فقط الى الحشد والتعبئة، وجدناها تتضمن كلا النوعين . نجد مؤلفات نشرت بمناسبة حرب او ثورة تشيد بمزايا الجهاد وثواب الشهداء فى الحياة الاخــرى وتتضمن الايات والاحاديث المتعلقة بذلك . ومن الامثلة النموذجية على كتيب نشرته جامعة الازهر بمناسبة حرب يونيو ١٩٦٩ بعنوان « الجهاد فى الاسلام »(٣) يتضمن الفصــول التالية « الجهاد فى القرآن الكريم » وهو تعداد للايات القرآنية بشأن الجهاد ، وثواب الشهداء ، واليهود باعتبارهم « شر اعداء الانسانية »،

وفصلا أخيرا بعنوان «صور اسلامية رائعة من التضحية والفداء» وهو يتطق بمآثر البطولة الاسلامية والاستهانة بالموت فى سبيل الله منذ عهد النبى صلى الله عليه وسلم حتى حرب فلسطين فى ١٩٤٨ .

وقد نشرت الفتاوى بأعداد كبيرة فى الفترة الاخيرة ، وهى بعامة تؤدى الى أن الجهاد قد أصبح فرض عين لان العدو قد غزا الارض الاسلامية . ومن الامثلة على ذلك الفتوى التى اصدرها مفتى الديار المصرية الشيخ حسنين محمود مخلوف فى ابريل ١٩٤٨ . فقد سئل ان يوضح موقف الاسلام فيما يتعلق بالتطوع بالنفس او بالمال للاسهام فى النضال فى فلسطين فكانت اجابته :

« والجواب ان الجهاد بالنفس او المال لانقاذ فلسطين واجب شرعا على القادرين من اهلها واهل الدول الاسلامية التى تحاول الصهيونية اليهودية بقوة السلاح اقامة دولة يهودية بقطر من اعز اقطارها الاسلامية العربية وهو فلسطين لاتملكها فحسب بل للسيطرة على دول الاسلام والقضاء على عروبتها وحضارتها الاسلاميه .

غير انه يجب الان فى الجهاد بالنفس وقد تنوعت اساليب الحرب ان يخضع المجاهد للنظم التى تضعها دول الجامعة العربية للجهاد حتى يحقق النصر المامول والله المستعان » (٤) .

وواضح ان مضمون هذه الفتاوى سياسى الى حد كبير اذ ان تطبيق الشريعة فى وضع معين يعتمد على التقييم السياسى لهذا الوضع ومن شانه ان يؤدى الى اجابات مختلفة . ويظهر العنصر السياسى فى هذه الفتوى فى الجملة الاخيرة اذ كانت موجهة ضد جماعات الاخوان المسلمين المصريين الذين كانوا يقومون بعمليات عسكرية فى فلسطين دون الحصول على موافقة الحكومات العربية . فعلينا ان نتذكر ان هذه الفتوى قد صدرت فى

ابريـــــل ١٩٤٨ يعنى قبـــــل دخـــول جيـــــوش الدول العربيـــة فى حرب فلسطين . ومن الامثلة الاخرى على الطبيعة السياسية لهذه الفتاوى البيان الذى اصدره مؤتمر « مجمع البحوث الاسلامية » المنعقد فى القاهرة فىنوفمبر١٩٧٧ فبينما كان هذا المؤتمر الذى يشـارك‌فيه‌عادة الفقهاءوالباحثون المسلمون من كل انحاء العالم الاسلامى قد اعلن فى مناسبات سـابقـــة ان الجهاد ضد اسرائيل قد اصبح فرض عين على المسلمين جميعا تحقيقا لاهداف الشعب‌الفلسطينى(٥) ــ ولامعنى لذلك الا القضاءعلى‌دولةاسرائيل‌الصهيونية وانشـــاء الدولة الفلسطينية على ارض فلسطين كما كانت تحت الانتداب ــ نجدة الان يصدر فتوى مؤداها ان هدف الجهاد ضد اسرائيل هو تحريـــر الاراضى المحتلة فى ١٩٦٧ وانشاء دولة فلسطينية مستقلة عليها ، والعودة الى القدس واذن فقد ســـار المؤتمر على خط السياسة الجديدة التى انتهجتها مصر ومعظم الدول العربية الاخرى بازاء اسرائيل (٦) . والى جانب هذه الفتاوى التى تعلن ان الجهاد فى ظروف معينة قد اصبح فرض عين على المسلمين ، ظهرت فتاوى جديدة تقرر ان نضالا او ثورة معينة يمكن ان يعتبر جهـــاد ا يجوز فيه للجنـــود الافطار فى رمضـــان (٧) . ثم أن هنـــاك فتاوى تتناول كل انواع المظاهر القانونية للحرب مثل ما اذا كان أولئك الذين يتعاونون مع العدو غير المسلم يعتبرون مرتدين ، وما اذا كان عقد معاهدة ســـلام مباحا فى ظروف معينة ، وما اذا كانت الهجرة من بلد تحتله دولة غير اســـلامية فرضا واجبا(٨) .

ولما كان مضـــمون الفتاوى عن الجهاد ، كما رأينا ، نابعا عن دوافع سياسية الى حد كبير ، فمن الممكن استخدامها كادوات فى الحرب النفسية. وقد وصفت فى الفصل الثالث كيف نجح البريطانيون من ناحيـــة والفرنسيون من ناحية اخرى فى استصدار فتاوى مؤداها انهم الحكام الشرعيون وان الثورة عليهم غير مباحة(٩) .

نأتى بعد ذلك الى الكتابات التى تتصف بطبيعة ثنائية . والتى كتبت

بهدف تعليم الناس وتعبئتهم معا . نتناول جانب التعبئة اولا ويمكن لنـا ان نقول بصـفة عامة ان هذه الكتابات ذات الطبيعة الثنائية لا تهـدف الى التعبئة بمناسبة حدث سياسى محدد ، ولكنها تندرج بشـكل عام فى نطاق النضال ضد الاستعمار ، والامبريالية ، والصهيونية ، والشيوعية . ذلك ان هناك امرا واحدا اساسيا يعزى اليه ، فى نظـر هؤلاء الكتاب ، اخضاع البلاد الاسلامية للدول الاستعمارية وعجز العالم العربى فى مواجهة انشاء دولة اسرائيل ، وتخلفه الاقتصادى ، وهو ان المسلمين قد تخلوا عن احكام الاسـلام وبذلك حـرموا من مصـدر قوتهم الرئيسى والعـلاج واضـح :

« اذا اراد المسلمون ان يتخلصوا مما هم فيه فليس عليهم الا ان تتحد كلمتهم وان يؤمنوا بالله ايمانا صادقا ويعملوا بكتاب الله تعالى وتعاليم رسـوله صلى الله عليه وسـلم ويعزموا امرهم استعدادا للقتال ويهيئوا انفسهم للنضال ويدرءوا الاذى عن انفسهم وارواحهم فداء لدينهم ، ولاوطانهم »(١٠)

ومن ناحيـة عسـكرية يقول اللواء محمود شيت خطاب ، العراقى،

« ان العامل البشرى لا يزال هو العامل الحاسم فى الحرب ، ولا يزال هو القوة القاهـرة لكل سـلاح ولكل عتاد .

ولكن البشر بدون عقيدة كغثاء السيل .

وللعـرب عقيدة سماوية قـادتهم الى النصر ، فـكانت انتصارات عقيدة لامراء .

ولمـا ضعف العرب ، صانتهم هـذه العقيدة من التفسـخ والانهيار ..

« ان العودة الى الاسلام ، ستؤدى الى اعلان الجهاد الاسلامى ، وحينذاك سيكون فى الميدان لمواجهة اسرائيل (٧٥) مليون مقاتل من المسلمين ، يستطيعون القضاء على اسرائيل حتى بدون سلاح ...

وسبيل العودة الى الاسلام ، هو اعادة النظر فى تربية النشء ، ووضع مناهج تربيتهم على اسس مستمدة من تعاليم الدين الحنيف ، والعمل بتعاليم الاسلام نصا وروحا » (١١) .

وفى هذا الصدد اشار بعض الكتاب الى ان نجاح اسرائيل العسكرى يرجع الى قوة الحافز الدينى عند الاسرائيليين والجيش الاسرائيلى بخاصة (١٢) . وبينما يتجه هذا النوع من التعبئة ضد عدو خارجى ، فهناك نوع آخر يؤكد ضرورة نشر الاسلام ، وانشاء حكومة اسلامية حقيقية ، والنضال ضد القهر والطغيان . وتأتى مثل هذه الدعوات الى الجهاد من حركات اسلامية اصولية مثل « جماعة اسلامى » فى الهند وباكستان و« جمعية الاخوان المسلمين » فى الشرق الاوسط وقد كانت موجهة فى المقام الاول ضد الحكومات المحلية باعتبارها حكومات غير اسلامية حقا :

« والذى اردت تبيينه والكشف عن حقيقته بمناسبة الموضوع الذى نحن بصدده الان ، هو ان الاسلام ليس بمجرد مجموعة من العقيدة الكلامية وجملة من المناسك والشعائر ، كما يفهم من معنى الدين فى هذه الايام ، بل الحق انه نظام كلي شامل يريد ان يقضى على سائر النظم الباطلة الجائرة الجارية فى العالم ويقطع دابرها ويستبدل بها نظاما صالحا ومنهجا معتدلا يرى انه خير للانسانية من النظم الاخرى، وان فيه نجاة للجنس البشرى من ادواء الشر والطغيان وسعادة له وفلاحا فى العاجلة والاجلة معا .. ودعوته فى هذه السبيل ، لا تختص بأمة دون امة او طائفة دون طائفة فهو يدعو بنى ادم جميعا الى كلمته ...

« فكل من آمن بهذه الدعوة وقبلها بقبول حسن يصير عضوا في « الجماعة الاسلامية » او « الحزب الاسلامي » .

« وما ان يتكون هذا الحزب حتى يبدا بالجهاد في سبيل الغاية التي انشيء لاجلها . فمن طبيعته ومما يستدعيه وجوده ان لا يالو جهدا في القضاء على نظم الحكم التي اسس بنيانها على غير قواعد الاسلام واستئصال شافتها وان يستنفد مجهوده في ان يستبدل بها نظاما للعمران والاجتماع معتدلا » (١٣) .

وفي المؤلفات التي تهدف الى التعبئة اساسا يستمد الجانب التعليمي من هذه الخصيصة الاساسية فيها اي من خصيصة الحشد والتعبئة ، ذلك ان الذين يجب ان يستنفروا الى الجهاد ينبغي اولا ان يعرفوا حقوقهم وواجباتهم في هذا السبيل .

الا انه عندما يطغى الجانب التعليمي فنحن نرى بشكل عام ان الهدف الاساسي من هذه الكتابات هو الدفاع عن الاسلام ضد الهجوم الايديولوجي الغربي عليه . ولما كانت الدول الغربية تبرر توسعها الاستعماري ، غالبا ، استنادا الى « رسالتها الحضارية » فقد كان مما يخدم مصالحها ان تصور المجتمع الاسلامي باعتباره متخلفا ، والاسلام باعتباره دين المتعطشين للدماء والمتهالكين على شهوة النساء . وعلى هذا فقد اعاد الغرب بعث صورة الاسلام المظلمة التي سادت في العصور الوسطى في اوربا . ولذلك فان الكتابات التي تتناول الجهاد بهدف التعليم ، تشكل على العموم دفاعا ايديولوجيا ضد ما يمكن ان نسميه « عرض الاسلام بالسيف » في الغرب : اي تلك الفكرة التي تصور الاسلام باعتباره عقيدة تقوم على العنف والتعصب ينشرها مقاتلون متوحشون يحملون القرآن في يد والسيف في اليد الاخرى . وهي مؤلفات دفاعية لانها تسعى الى دحض الافكار الذائعة على الجهاد الاسلامي ، وان تثبت ان احكام الاسلام عن الحرب

متفوقــة ، ســـواء من الناحية الخلقية او الناحية العملية ، عن الاحكام التى يتبعها الغرب المســـيحى . والتهم التى يحس هؤلاء.الكتاب ان عليهم الدفاع عن الاسلام لدحضها هى التهم التالية :

« **أولا** : بأنه يقوم على القهر والغلبة ، يريد أن يفرض نفسه على مخلوقات الله من جميع الاجناس والاديان قوة واقتدارا .

ثانيا : انه يحرم الناس من حرية الرأى والعقيدة .

ثالثا : ان الاسلام فى سبيل نشر دعوته اعلن الحرب ضـــد جميع الشـــعوب والاجناس من مختلف الملل والنحل .

رابعا : ان الحرب هى اصل الصلة بين الاسلام وبين جميع الامم والدول والسلم لا يكون الا موقوتا لضرورة مؤقته ..

خامسا : زعموا ان الاسلام لا يرعى العهد ولا يحفظ الذمة ولا يحترم المواثيق والمعاهدات ..

سادسا : ويذهب بعض كتاب القانون الـــدولى فى الغرب الى ادخال المسلمين فى عداد الشعوب الهمجية التى يجب الا تنال شرف الانتساب الى الجماعة الدولية » (١٤) .

وفى بداية الامر ، كما فعل الكتاب الهنود المحدثون فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، كان الدفاع عن الاسلامضدالصورة المظلمة التي يرسمها له الغرب دفاعا حييا خافت الصـــوت ، فقد كانوا مقتنعين بتفوق الغرب والثقافة الغربية ومن ثم حاولوا أن يظهروا الاسلام باعتباره دينا « محترما » يعتنق نفس القيم التى تعتنقها المسيحية والمدنية الغربية بصفة عامة . الا ان كثيرا من المفكرين المسلمين ، فى مرحلة متأخرة ، وصلوا الى ان هذه

الاتهامات هى جزء له وظيفته فى السياسة الاستعمارية الاوربية بازاء العالم الاسلامى . ومن ثم فان لهجتهم فى دحض المزاعم الغربية ضد الاسلام اصبحت اكثر جرأة وعدوانية . فأخذوا يوضحون المغزى السياسى لهذه الاتهامات ويدينون بعنف المؤامرات الشريرة والاساليب الماكرة التى تنتهجها الدول الغربية . وكان من رأيهم أن الاتهامات الغربية بالنسبة لعقيدة الجهاد يجب أن توضع فى هذا السياق السياسى :

«فكتب الكثيرون منهم(أى من المستشرقين) فىزوايا منه(أىمنالجهاد) وفق ما أملاه عليهم التعصب والهوى والكراهية ، اذ أنهم يريدون محاربة الاسلام على أساس نشأته الفكرية العلمية . فمن أجل هذا فى الواقع نشأ الاستشراق وبدأ المستشرقون شن غزواتهم على الشرق الاسلامى فى قوميته ولغته ودينه . وكان أكثر اهتمامهم بالجهاد باعتباره المبدأ الذى يكون الطليعة الاولى لحماية الاسلام ، فوجهوا اليه الحملة الشعواء لاضعاف معنويات المسلمين واشعارهم بأنهم هم الظالمين للامم والشعوب ، ومازالوا يصورونهم بالوحوش الضارية التى تتربص للانقضاض على العالم ، فتقضى على معالم المدنية والحضارة ، مما يسبب نفرة الناس عن قبول دعوة الاسلام بهذه الصورة ، وزوال خطر المسلمين على المسيحيين كما يزعمون . مع ان المعروف هو العكس ، فان الاستشراق بعث يمهد لتسلط المستعمرين عن طريق التشكيك بمقومات العرب والمسلمين ، ويوجه الانظار الى مدنية الغرب عن طريق المقالات والكتب التى يحاول اربابها ان تظهر بمظهر البحث العلمى الدقيق ، غير انها لالقاء السم فى الدسم ، ولخدمة الاغراض السيئة » (١٥).

ومن السمات المميزة لهذه الكتابات الدفاعية ــ وهى سمة يمكن للمرء ان يلحظها فى فروع أخرى من هذه الكتابات ــ المقارنة بين الممارسات

الغربية والمسيحية من ناحية وبين المثل العليا الاسلامية من الناحية الاخرى . وليس من الصعب هنا أن نرى الى أى الجانبين تميل كفة المقارنة باستمرار . ومن ثم يبرز هؤلاء الكتاب التجاوزات التى تحدث فى الحرب على أيدى الدول الغربية ابرازا كبيرا ، مما يقع على نقيض الاحكام الاسلامية فى السلوك أثناء الحرب ، ويقترحون تطبيق الاحكام الاسلامية ، تطبيقا عاما ، فى هذا المجال ، لوضع حد لمشكلة مذابح الحرب وما يحدث فيها من تنكيل (١٦) .

ومن الامثلة النموذجية للكتابات التى تدافع عن عقيدة الجهاد بحيث تقتصر على الجانب التعليمى وحده وتفتقر الى كل هدف للتعبئة والحشد ، تلك الكتابات التى تشرح عقيدة الجهاد فى اطار القانون الدولى . والجانب الدفاعى فيها يتركز فى التأكيد على الطبيعة السلمية للعلاقة بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول ، وفى اثبات أن الاسلام كان قادرا على أن يقيم نظاما مفصلا ، عادلا ، ورحيما ، للقانون الدولى . ويوصف هذا النظام عامة بأنه يتفوق تفوقا كبيرا على القانون الدولى الوضعى الذى يستمد اصوله من الغرب ، وبأنه اقدر على تنمية الأمن والسلام العالمى . وسوف نتناول هذا النوع من الكتابات فى الفقرة الخامسة من هذا الفصل .

٢ ــ المقارنة بين الكتابات الحديثة والتقليدية (القديمة) عن الجهاد :

سنقارن فى هذه الفقرة بين الكتابات التقليدية والكتابات الحديثة عن الجهاد من ناحية الاسلوب ومن ناحية الموضوعات التى تتناولها . ومن الواضح بصفة عامة أن الفروق بين هذين النوعين من الكتابات تعزى الى الفروق فى وظيفتيهما . ومن ثم نرى أن الكتابات التى تتخذ لها وظيفة اساسية هى التعبئة والحشد ، سواء كانت مؤلفات أم فتاوى ، لا تكاد تختلف عن بعضها بعضا فى المرحلتين على السواء . الا أن هناك فارقا واضحا بالنسبة للكتابات ذات الطبيعة التعليمية ، وهو فارق يمكن تفسيره

بأن كتب الفقه التقليدية القديمة عن الجهاد لم يكن لها هدف الا تفسير شريعة الله فى موضوع محدد . ولما لم تكن سلطة الشريعة موضعا للتحدى من أحد فلم تكن هناك حاجة لتبرير أحكامها تبريرا يستند الى مفهومات أخلاقية أو عقلانية عامة . الا أن هذا الوضع قد تغير تغيرا ملحوظا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر نتيجة للتوسع الاوربى المضطرد . ولما كانت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية تتطلب ادخال القوانين الغربية لم يعد تفوق الشريعة وسيادة احكامها امرا مسلما به من غير ما مناقشة ومن ثم اضطر الكتاب الذين تناولوا الموضوعات القانونية الى اتخاذ مواقع الدفاع، والى أن يجهدوا أنفسهم فى استخراج المبررات لتطبيق الشريعة . وذلك ما يفسر تغيرا واضحا فى الاسلوب : فالكتابات الحديثة اقل تورطا فى الصياغات الفقهية الشرعية ، وفى المماحكات المدرسية التقليدية والتفريقات التفصيلية ، وهى التى جاءت نتيجة لرغبة الفقهاء القدامى فى أن يضعوا الحلول لكل الاوضاع المتصور وقوعها . وفى الوقت نفسه فان الكتابات الحديثة لا تعنى بالفروق بين المذاهب ، ولا يحس كتابها أنهم ملتزمون بمذهب معين . وانما هم يؤكدون ، فى تقديم موضوعاتهم ، على المبررات الاخلاقية ، وعلى القيم الخلقية الكامنة وراء الاحكام ، ولا يدخلون فى تفصيل دقيق مسهب لهذه الاحكام . ذلك أيضا ما يفسر انتقالا فى التأكيد على أهمية بعض الموضوعات . فبينما لا تهتم الكتابات الحديثة عن الجهاد بالموضوعات ذات الطبيعة التكنيكية البحتة ، أدنى اهتمام ، نجد فى هذه الكتابات الحديثة من ناحية أخرى موضوعات كثيرة لم تتناولها الكتابات القديمة على الاطلاق ، أو بالكاد ، واهم هذه الموضوعات هى :

تعريف الجهاد : وسوف نرى فى الفقرة الرابعة من هذا الفصل أن هذا التعريف يتضمن بصفة عامة كل انواع الجهاد الروحى والخلقى التى لا تكاد تتناولها الكتابات التقليدية فى الفقه .

مبـــدأ العلاقات السلمية بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول :
كانت العقيدة التقليدية فى الجهـــاد ترى كل الحروب ضد الكفـــار حروبا شرعية ، تبيحهـــا الشريعة . والواقع أن الشريعة تتطلب أن يقوم رأس الدولة ، مرة كل عام بغزوة عسكرية على أراضى العدو . الا أن الكتاب المحدثين ، منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، كانوا يؤكدون أن العـــلاقة بين الدول الاســـلامية وغيرها من الدول هى علاقة سلمية فى جوهرها . وهم يحتجون على ذلك المبدأ بأن له اصولا راسخة فى القرآن ، ويوردون الآية الكريمة من سورة النساء (٩٠) : « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » والآية الكريمة من السورة نفسها (٩٤) : « ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا » ثم الآية الكريمة من سورة الانفال (٦١) : « وان جنحـــوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (١٧) . نفسير القدامى بأن العـــلاقة الجوهرية بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول هى علاقة حرب تفسير يعزوه الكتاب المحدثون الى الوضع الذى كان سائدا فى القرون الاولى من الاسلام ، اذ كانت الدولة الاسلامية عندئذ محاصرة بالاعداء الالداء . وكان مما يكمل هذا الانقلاب المحدث فى التفسير ، منطقيا ، أن وضعت مجموعة من القواعد تحكم مسألة **متى** تباح الحرب . وهو مما يتصل اتصالا وثيقـــا بالموضوع التالى .

الاهداف القانونية (الشرعية) للجهاد : ان تحديد الاهداف الشرعيه امر لا غنى عنه للاجابة على مسألة : « متى نباح الحرب » ؟ ومن ثم تعنى الكتابات الحديثة عناية كبيره بهذا الموضوع بينما لم تمر كتـــابات القدامى بمسألة هدف الجهاد الا مرور الكرام وذلك بأن استخدموا صياغات مجردة وبالغة العمومية من نحو : « اخلاء الكفر من الارض » ، « اعلاء كلمة الله » وهكذا ويستخلص المرء من ذلك ان هذه المسألة لم تكن تثير اهتماما كبيرا

فى الفترة القديمة . وسوف نخصص الفقرة الرابعة من هذا الفصل لذلك الموضوع .

مسح التاريخ الحربى فى صدر الاسلام ان الكتابات التى تتناول اقوال الرسول وأعماله العسكرية ، والمسلمين الاوائل ، تختلف باختلاف الوظيفة التى تقصد منها . وأكثر الاهداف المقصودة من مثل هذا النوع من المسح شيوعا ، هو شرح الطبيعة السلمية الاساسية لنوايا الرسول ، وأن عناد الكفار وعداءهم للرسالة الاسلامية جعلت اللجوء الى السلاح أمرا لا معدى عنه :

« هذه هى الاطوار التى مرت بالرسول قبل الهجرة وبعدها . ومنها تتضح أن مشركى مكة كانوا محاربين للنبى من مبدأ الدعوة ، وانهم بدءوا بالعدوان ، وطاردوا المؤمنين المرة بعد الاخرى من ديارهم واستبدوا بالمستضعفين يذيقونهم الوان العذاب ومر النكال . ويتضح أن يهود المدينة لم يقاتلهم الرسول الا بعد أن نقضوا عهدهم معه .ووقفوا فى وجهة كما وقف المشركون من قبل . ومن هذا وذاك يتبين جليا ان الرسول لم يقاتل الا من قاتله . والا دفعا للظلم . وردا للبغى والعدوان . وقضاء على الفتنة فى الدين » (١٨) .

ومن أهداف هذا المسح التاريخى أيضا بث روح الحمية والاهبة للقتال فى القراء اقتداءا بمثل النبى صلى الله عليه وسلم . بل ان هناك كتبا خاصة أفردت لهذا الهدف وحده (١٩) .

المراة والجهاد : تتضمن كتب كثيرة عن الجهاد فصولا عن مشاركة المرأة فى القتال . وتناول هذا الموضوع يخدم بلاشك اهداف الدفاع عن الاسلام اذ أن كتابها يسعون الى اثبات أن المراة قد لعبت دورا هاما فى مجتمع صدر الاسلام وأن النساء كن من طائفة المتحمسين لنصرة الاسلام .

« اذا كان الغربيون يفتخرون بسمو شعورهم الوطنى وتنبه وعيهم القومى ويضربون لذلك مثلا : مسارعة نسائهم الى التبرع بأموالهن فى سبيل الدفاع عن بلادهن ، فان النساء المسلمات سبقن فى هذا الفضل » (٢٠) .

كما ان هذه الكتابات فى الوقت نفسه تهدف الى اثبات ان المرأة كانت تشغل مكانة مساوية (تقريبا) للرجل فى صدر الاسلام :

« اذن فثابت من التاريخ الاسلامى ان المرأة المسلمة خرجت تسعى كما يسعى الرجل وتجاهد بجانبه .

ولم تكن المرأة بطبيعة الحال تحمل السلاح وتقاتل به ، لأن طبيعتها تخالف طبيعة الرجل وامكانياتها فى هذا المجال محدودة ، ولكنها كانت تقوم بالاعمال التى تناسبها كأعمال الاعاشة وهى اعمال هامة ذات قيمة بالنسبة للمقاتلين ، فالجيش المقاتل يحتاج دائما الى سيل لا ينقطع من الغذاء والماء والسلاح » (٢١) .

وتتكون هذه الفصول عامة من الاحاديث والمأثورات التى تثبت أن النساء كن يصحبن الجيوش ويزودون المقاتلين بالشراب ويطهون لهم الغذاء ويمرضن الجرحى ويرفعن من الروح المعنوية عند المقاتلين (٢٢) .

الدروس الاستراتيجية والتكتيكية فى القرآن : يخصص كثير من الكتاب جزءا من كتبهم عن الجهـــاد للاحكام الاستراتيجية والتكتيكية فى القرآن . ويشبه هذا الموضوع ، شبها كبيرا ، نوعا محدثا من تفسير القرآن يعرف بالتفسير العلمى (٢٣ اذ أنهما ، كلاهما ، ينطلقان من فرض أســـاسى : هو أن القرآن يذكر العناصر الاساسية فى العلوم والفنـــون والصناعات الحديثة كلها :

« وان من يتتبعهذه الايات من كتاب الشيجدها تضع للمسلمين

مبادىء عامة يتكون منها قانون موضوعى للقتال ، له مكان القمة بين نظم العصر الحديث (٢٤) » .

ان القرآن ، فى المقام الاول ، يتناول الجانب الروحى للجهاد ، أى يتناول الروح المعنوية للمقاتلين ، وتتحدث آيات كثيرة من القرآن عن الثواب الذى ينتظر أولئك الذين يقاتلون فى سبيل الله ، ومنها على سبيل المثـــال الآيات الكريمة من سورة النساء (٧٤ — ٧٦) ، وسورة التوبة (من ١٩ الى ٢٢ و ١١١) . وقد جاءت آيات أخرى تحذر المؤمنين من العوامل التى قدتقضىبهمالىالجبن والضعف،منها علىسبيل المثال الآية الكريمة من سورة التوبة (٢٤) : « قل ان كان اباؤكم وابناءكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره ، والله لا يهدى القوم الفاسقين » . كما جاءت آيات كثيرة ثبت الامل فى قلوب المؤمنين بأن تذكرهم أن الله الى جانبهم وسوف يعينهم ، مثال ذلك الآيات الكريمة من سورة آل عمران (من ١٢٤ الى ١٢٦) : « اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين . بلى أن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم » .
ولما كانت الحرب تقتضى الاموال الطائلة فقد وجب حث المؤمنين باستمرار على أن يشاركوا فى الجهاد بأموالهم ، بأن يسهموا فى تمويل المجهود الحربى . وفى القرآن الكريم كثير من الآيات بهذا المعنى . وتورد الآية الكريمة من سورة الانفال (٦٠) فيما يتعلق بالنواحى العملية من الحرب : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » وتتضمن هذه الآية دروسا مفيدة كثيرة للمسلمين . فهى تأمرهم بأن يعدوا من قوتهم وفقا لمقدرتهم وامكاناتهم ، فمن ثم على المسلمين ان ينتجوا ، بأنفسهم ،

العتاد العسكرى من قبيل المدافع والبنادق والدبابات والطائرات والبوارج ، حتى لا يقعوا تحت رحمة أولئك الذين ينتجون ذخيرة الحرب وعدتها (٢٥) .

وهى تأمرهم كذلك أن ينشروا جيوشهم على حدود البلاد اذ أنه من الارجح ان يهاجم العدو على وجه الدقة ، من هناك . ثم أن الآية تشير الى أن اعداد القوة وحشدها انما يتوقف على الامكانيات المتاحة بحيث يختلف باختلاف المكان والزمان . والهدف من هذا الاعداد هو تعويق العدو ، اى ارهابه ، والاحتفاظ بذلك الوضع الذى يسمى بالتعبير العسكرى الحديث وضع « السلام المسلح » . كما تورد ، فى هذا السياق ، آية أخرى من القرآن الكريم ، من سورة التوبة (١٢٣) : « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين » وتفسر هذه الآية عادة فى الكتابات الحديثة باعتبارها توجيها تكتيكيا بشأن نظام الهجوم : فعلى المسلمين أولا ان يهاجموا اقرب الاعداء اليهم ثم الاقرب من بعدهم وهكذا ، حتى يظهروا الطريق من اى عقبة تقف فى وجه الجيش . وبهذا التفسير ينفصل الكتاب المحدثون عن الكتاب القدامى وخاصة الحنفية منهم الذين كانوا يرون ان هذه الاية من الايات التى تأمر المسلمين بقتال الكفار كافة (٢٧) .

٣ ــ تعريف الجهاد :

يتناول الجانب الاكبر من الكتابات عن الجهاد ، بصفة عامة ، موضوع الجهاد بمعنى النضال والقتال . الا أن كل هذه الكتابات تقريبا تؤكد أن كلمة الجهاد ذات محتوى دلالى أوسع بكثير . فهى تشير الى أن الكلمة مشتقة من فعل « جاهد » اى بذل ما فى وسعه أو سعى ، وأنها توحى بدلالة أكثر رفقا وأهون قليلا من كلمة « قتال » . ذلك أن هذه الكلمة تعنى بالضرورة « القتل وسفك الدماء » بينما الجهاد لا يعنى ذلك اذ يدل على بذل المرء ما فى وسعه لهدف جدير بالثناء (٢٨) ومن ثم تعتبر ترجمة الجهاد « بالحرب المقدسة » ترجمة خاطئة بل ومثيرة للسخط (٢٩) وهذا المعنى الاوسع للجهاد يتضمن تلك الافكار التى تطورت فى الاسلام نتيجة لاستبطان

أو استسرار interioration نظرية الجهـــاد ، أى تحويلهـــا الى دخيلة النفس (٣٠) . والكتاب المحدثون ، مثل الكتاب القدامى ، يذكرون كذلك جهاد النفس أى نضال المرء ضد نفسه ، وجهاد الشيطان . وهاتان الفكرتان تنطويان على النضـــال ضد النوازع الخبيثة فى داخل النفس وضد غواية الملذات القريبة المنال واغرائها . وهذا النوع من الجهاد يسمى عادة الجهاد الاكبر ، استنادا الى الحديث الشريف فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم عندما عاد من احدى غزواته : « قد رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهـــاد الاكبر » وعندما سئل عن الجهاد الاكبر أجاب : « جهاد النفس » . ومع أن هذا الحـــــديث ذائع وكثـــــير الورود ، الا أنه لا يرد فى أى من كتب الاحاديث الكبرى .

ومن الافكار الاخرى التى تتضمنها كلمة الجهاد النضال فى سبيل خير المجتمع الاسلامى وضد الفساد والانحلال . والواقع انها فكرة موازية لمفهوم « الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » وعلى المسلمين جميعا أن يشاركوا فى هذا الجهاد وأن يعملوا بكل امكاناتهم العقلية والمادية لتحقيق العدالة والمساواة بين الناس ونشر الامن والتفاهم الانســـانى سواء كان ذلك بين الافراد أو بين الجماعات (٣١) .

ولما كانت هذه الفكرة التى يتضمنها الجهاد تنطوى على تحقيق القيم الاسلامية فى المجتمع الاسلامى ، فالتعليم يقوم هنا بدور أساسى ، ومن ثم فقد تكلم بعض الكتاب عن « الجهاد التربوى » (٣٢) وقد طبقت هذه الفكرة فى الجهاد فى تونس ، على المستوى الاقتصـــادى ، عندما أطلق الرئيس بورقيبة على النضال من أجل تجاوز التخلف الاقتصادى اسم « الجهاد » فقال ما يفيد أن تونس وهى بلد اسلامى تعانى من درجة معينة من التدهور والتخلف ، مما يلحق العار بالتونسيين فى أعين العالم . وقال أن الطريقة الوحيدة لتحرير تونس من هذا العار هو العمل المتصل الدؤوب والكدح المثمر

النافع ، وأن الخروج من هذا التخلف هو فرض الجهاد الذى تحكمه الاحكام نفسها كالجهاد بالسيف (٣٣) .

وقد ظهر هذا التفسير كاحدى الحجج فى الجدل الذى ثار حول صيام رمضان . فلما كان الانتاج يعتوره الركود فى هذا الشهر ، راح الرئيس بورقيبة يبحث عن حجج تثبت أن الصيام ليس ملزما ، من الناحية الدينية ، للعاملين، ذلك ان المشاركين فىالجهاد يعفون من فرض الصيام فى رمضان، ومن ثم فقد دعا الى أن النضال ضد التخلف الاقتصادى يمكن أن يوضع على نفس مستوى الجهاد بالسيف (٣٤) وقد قبل العلماء بعد ذلك هذا التفسير الجديد (٣٤) . ومما يرتبط بفكرة الجهاد التربوى التى تعنى نشر القيم الاسلامية فى المجتمع الاسلامى ، ويمكن مقارنتها بفكرة الرسالة فى داخل الوطن » Home Mission ، فكرة أخرى هى فكرة « جهاد الدعوة » أى نشر الاسلام بين غير المؤمنين بالوسائل السليمة مثل الجدل بالحسنى والبرهان (٣٦) مما يمكن أن يقارن « بالرسالة الخارجية » External Mission . ويطلق على هذه الفكرة أحيانا « جهاد اللسان » أو « جهاد القلم » وهى مبنية على الآية الكريمة من سورة النحل (١٢٥) : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » ويرى بعض الكتاب المحدثين أن هذا الشكل هو أهم أشكال الجهاد اليوم . ذلك أن وسائل الاتصال الواسعة كانت تعوز المسلمين فى صدر الاسلام ، ولذلك كان الفتح هو الوسيلة الوحيدة لنشر رسالة الاسلام . أما اليوم فان وسائل الاتصالات المكثفة متاحة دون الرجوع الى أسلوب الحملات العسكرية . ومن ثم فان القتال وسيلة لنشر الاسلام قد عفا عليه الزمن ويجب أن يحل محله الآن مفهوم « جهاد الدعوة » (٣٧) .

ويخشى بعض الكتاب أن التأكيد على الجانب السلمى من مفهوم الجهاد قد ينحرف بالمسلمين عن طريق النضال الضرورى . ولذلك يحاولون ان يصلوا

بين هذه الاشكال السلمية من الجهاد وبين فكرة القتال . ويفسرون هذه الاشكال من الجهاد الروحى والاخلاقى باعتبارها شروطا أولية ومقدمات للجهاد فى سبيل الله :

« ان الجهاد يبتــدىء بجهاد النفس بتخليصها من الاهواء والشهوات ، واتجاهها الى الحق فى ذاته ، لا حبا فى شهوة ولا رغبة فى متعة ، ولا رجاء أى شأن من شئون الدنيا ، ولم يعتبر مجاهدا من حارب شجاعة وشهرة ، وطلب مال ، انما اعتبــر المجاهد من يجاهد لارضاء الله وطلب ما عنده ولرفعة الحق وجعل كلمة الله هى العليا ، وكلمة اعداء الله هى السفلى » (٣٧) .

وهذا الدافع نفسه ، أى الخشية من أن ينصرف اهتمام المسلمين عن القتال ، لعب دورا فى الهجوم الذى شنه الاصوليون ، مواجهة ، ضد أفكار الجهاد الروحى والمعنوى . فهم يرون أنه لا مسوغ على الاطلاق لتسمية الجهاد الروحى والمعنّوى « الجهاد الاكبر » ذلك أن الحديث « قد رجعنا من الجهاد الاكبر » لا يمكن أن يعد حديثا صحيحا . وهم يعتقدون أن هذه الفكرة روجت عمدا للتوهين من أهبة المسلمين للقتال (٣٩) . وهم من ثم يؤكدون الجوانب القتالية للجهاد . أى فكرة « الجهاد بالنفس » التى تعنى المشاركة بالجهاد بالمغامرة بالحياة أى بالقتال ، كما تعنى الجهاد بالسيف . والواقع أن هذه الفكرة هى أهم فكرة فى كل الكتابات عن الجهاد ، تقريبا ، وهى لذلك تلقى أكبر قدر من الاهتمام . الا أن الجهاد بمعنى القتال تحدده عبارة « فى سبيل الله » ويتضمن ذلك معنى أن الجهاد ليس هو مجرد الحرب العــادية البسيطة بل يجب أن يكون متصــلا ، بشــكل ما ، بالــدين ومصالح المؤمنين :

« وسبيل الله هى الطريق الموصلة الى مرضاته ، وهى التى يحفظ بها دينه ويصلح بها حال عباده » (٤٠) .

« القتال فى سبيل الله هو القتال لاعلاء كلمته ، وتأمين دينه ونشر

دعوته ، والدفاع عن حزبه كي لا يغلبوا على حقهم ، ولا يصدوا عن اظهار أمرهم ، فهو اعم من القتال لاجل الدين ، لانه يشمل مع الدفاع عن الدين وحماية دعوته عن الحوزة اذا هم الطامع المهاجم باغتصاب بلادنا والتمتع بخيرات أرضنا » (٤١) .

وسوف نعالج فى الفصل التالى ما تنطوى عليه هذه الشروط أى الاهداف الشرعية للجهاد . الا أن الجهاد ليس هو فعل القتال بذاته فقط ، بل هو أيضا كل شىء يفضى الى النصر مثل الاسهام بالمال للحصول على العتاد العسكرى أى الجهاد بالمال :

« وكل عمل من شأنه دعم جبهة القتال والاعانة على الجهاد هو جهاد فى سبيل الله عز وجل ، مثل زيادة الانتاج ، وتقوية الجبهة الداخلية ، والتبرع للمجهود الحربى ، ورعاية أسر المقاتلين ، يقول سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه : « من جهز غازيا فى سبيل الله ومن خلف غازيا فى سبيل الله فى أهله بخير فقد غزا » (٤٢) .

ويجب على المسلمين فى وقت السلم ان ينهضوا بالجهاد كفرض كفاية، بالتدريب والاعداد المادى للحرب (٤٣) .

٤ ــ الاغراض الشرعية للجهاد :

يبدو من كتب الفقه أنه لم تكن هناك حاجة كبيرة لتبرير القتال ضد الكفار فى العصور التاريخية للاسلام . فاذا جاء الموضوع ، على الاطلاق ، فانما يجىء باختصار ويصاغ صياغة موجزة تحت اسم «توطيد الاسلام » ، أو « حماية المؤمنين » أو « محق الكفر » ويبدو أنه لم تكن لهذا الموضوع اهمية كبيرة اذ أن القتال ضد الكفار كان أمرا يبرر نفسه بنفسه . وعندما قبل الكتاب المحدثون مبدأ العلاقات السلمية بين الدولة الاسلامية وسائر العالم ، تطلب الامر صياغة نظرية تحكم أى الحروب ضد غير المسلمين شرعية ويمكن أن يطلق عليها اسم الجهاد وأى الحروب ليست كذلك .

ومن ثم رجحت كفة فكرة الجهاد باعتبارها « الحرب العادلة » bellum justum الا ان بعض الكتاب المحدثين (٤٣) يرون ان فكرة « الحرب العادلة » قد وجدت بالفعل فى العصور التاريخية للاسلام . وهم يوردون تدعيما لرأيهم ، كلام المؤرخ العربى الشهير ابن خلدون (المتوفى ١٤٠٦م) الذى يفرق بين حروب الجهاد والعدل وبين حروب البغى والفتنة . وهو يعرف النوع الاول من الحروب بأنها الحروب التى تشن عقابا للمتمردين والحروب التى تشن فى سبيل الله ودينه « وهو ما تسميه الشريعة الجهاد » أما النوع الآخر من الحروب عند ابن خلدون فهى الحروب التى تخوضها القبائل والامم البربرية التى تعيش على السبى والنهب (٤٥) . على أنه من المشكوك فيه على أى حال ما اذا كانت عبارة ابن خلدون تعتبر تمييزا قانونيا بين الحروب العادلة وبين الحروب غير العادلة بالمعنى الحديث . ولعلها لا تعدو تمييزا بين الحروب التى تخوضها الدولة الاسلامية من ناحية وبين كل الحروب الاخرى كتلك التى تنشب بين الدول غير الاسلامية (فى خارج نطاق الهجوم على الدول الاسلامية) والتمرد الداخلى ضد السلطة الشرعية الاسلامية ، والحروب بين القبائل من الناحية الاخرى . ومع ذلك فانه من الممكن أن نتحدث عن الجهاد باعتباره سببا الحرب العادلة فى العصور التاريخية للاسلام . ذلك أنه قد ظهرت بدايات جنينية للقواعد التى تحكم بدء الحرب jus ad bellum فى مقابل القواعد التى يجب مراعاتها أثناء الحرب الفعلية jus in bello وقد رأينا فى الفصل الثانى ان اعلان الحرب ، صراحة ، كان اجباريا فى ظروف معينة، وان الهدنة كانت تضع قيودا معينة على امكان استئناف القتال . هذا الى انه كانت توجد قاعدة ، لم تتشكل فى صياغة صريحة قط اذ انها كانت تناقض مفهوم الدولة الاسلامية ككل ، تقضى بأن الدولة الاسلامية لا يمكن أن تخوض الحرب ضد دولة اسلامية أخرى الا اذا ثبت أن هذه الدولة الاخرى تعتبر قوة متمردة يباح ايقاع العقاب بها . الا أن هذه الاحكام لم تكن لها أهمية الا بقدر ما كانت تقتضى من الحكام المسلمين أن يستصدروا فتاوى تبرر أعمالهم العسكرية من مفتى الدولة .

أما نظرية الجهاد باعتبــاره الحرب العــادلة فى العصور الحديثة فانها تركز على الاسباب الداعية للمسلمين أن يشنوا الحرب . فيجب أن تكون الحرب « فى سبيل الله » ، مما يستبعد القتال من أجل التوسع الاقليمى أو من أجل الحصول على الغنائم أو من أجل الانتقــام أو من أجل أهداف دنيوية أخرى (٤٦) . ويحدد الكتاب المحدثون الاسباب التى يمكن تشن من أجلها الحروب على سبيل الحصر . وتقع هذه الاسباب تحت طائفتين : الطائفة الاولى تتعلق **بنشر الاسلام** ، والطائفة الثانية تتعلق بفكرة **الدفاع** . والاسباب التالية من الطائفة الاولى :

١ ــ دعم التوحيد والقضاء على الشرك والآلهة الزائفة . وهو ما ينبنى على الايتين الكريمتين المتماثلتين تقريبا من سورة البقرة (١٩٣) ، وسورة الانفال (٣٩) « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين (كله) لله » .

٢ ــ حماية الدعوة الاسلامية ضد الذين يقفون فى سبيلها . وهو ما يطلق عليه ايضا حماية حرية الدين (٤٧) ، وتتحقق حرية الدين هذه بازالة كل العوائق التى تعوق نشاط الدعوة الحر . فيجب أن تكون لكل الناس الحرية فى أن يسمعوا دعوة الاسلام وأن يعتنقوا الاسلام دون عائق أو اضطهاد أو قهر من جانب السالطات أو من جانب الآخرين من الناس . وينبنى هذا السبب على الآية الكريمة سورة البقرة (١٩٣) : « .... حتى لا تكون فتنة .... » .

أما الاسباب التى تتعلق بفكرة الدفاع فهى :

١ ــ رد العدوان على حياة المسلمين وأموالهم فى حالة هجوم فعلى أو منتظر من قوات العدو وهو مبنى على الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٠) : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ... » .

٢ — الحيلولة دون اضطهاد المسلمين وقهرهم خارج دار الاسلام . وهو يتصل اتصالا وثيقا بفكرة حماية الدين ، وينبنى على الآية الكريمة من سورة النساء (٧٥) : « وما لكم لا تقاتلوا فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها وأجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا » .

٣ — الرد على نكث العدو لعهده . وهو مبنى على الآية الكريمة من سورة التوبة (١٢) : « وان نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر انهم لا ايمانهم لهم لعلهم ينتهون . « ويؤكد الكتاب جميعا بلا استثناء أن القتال لا يجوز قط بهدف ارغام الناس على الدخول فى الاسلام ، وهم يحتجون فى ذلك أساسا بالآية الكريمة من سورة البقرة (٢٥٦) : « لا اكراه فى الدين . قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم » . وكذلك الآية الكريمة من سورة يونس (٩٩) : « ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » . كما أنهم يحتجون بالاحاديث الشريفة التى تحظر قتل النسء والاطفال والشيوخ حتى ولو كانوا من الكفار . ولو كان الجهاد يهدف الى اكراه الكفار على الدخول فى الاسلام لأبيح قتل الكفار جميعا . ثم انهم يدللون على ذلك كله فى النهاية بأن الاسلام ديانة عقلية مؤسسة على العقل الطبيعى :

« فهل مثل هذه الدعوة يحتاج فى ايمان الناس به الى اكراه ؟ انه لمن الاساءة اليها ومن الصد عنها ، ومن وضع العراقيل فى سبيلها ، أن يجعل الاكراه طريقا من طرق الايمان بها . ان الانسان اذا شعر أنه مكره على شىء ، ملجأ اليه . صرفه ذلك عن تقديره واحترامه والتفكير فيه ، فضلا عن الايمان به . فاتخاذ الاكراه

وسيلة الى اعتناقها فيه الباسها ثوب التعقيد والالتواء والغموض. وابعاد لها عن متناول العقول والقلوب » (٤٩) .

وبصفة عامة لا يذكر الكتاب المحدثون تلك الاحكام التى تتعلق بالكفار غير المؤهلين لأن يصبحوا من اذميين (اى عبدة الاوثان من العرب ، وفى رأى بعض الكتاب أن كل الكفار ، فيما عدا اليهود والمسيحيين) لا خيار لهم الا بين الاسلام والسيف . ومن المسلم به أن هذه المشكلة ليست لها أهمية تذكر اليوم ، وهو ما قد يفسر الصمت عنها . الا أن الكتاب الذين يتناولون هذا الموضوع بالفعل يستخلصون أن أولئك العرب الوثنيين قد اقترفوا عدوانا على المسلمين ومن ثم أصبح قتالهم له ما يبرره من ذلك (٥٠) . ومع ذلك فان هناك من الكتاب من يسلمون بأن هذه الجماعات تستثنى من مبدأ حرية الدين ولا يمكن أن تمنح حق البقاء فى دينها اذ ان الشرك وعبادة الاوثان لا يمكن أن يسمح بهما فى أرض الاسلام :

« واستثنى الاسلام من ذلك مشركى العـــرب ، فقد شرع الجهاد لارغامهم على الاسلام لاسباب حكيمة لا تخفى على بصير ، اهمها : تطهـــير نفوس تلك الامة العظيمـــة من شرور الوثنيـــة واستئصال شأفة الجهل والتوحش من جزيرة العرب التى هى وسط بين ممالك الشرق والغرب » (٥١) .

واذا استعرضنا ميدان الكتابات الحديثة عن الجهاد رأينا أن الكتاب المحدثين يؤكدون الجانب الدفاعى من الجهاد ، ويرون أن الجهاد خارج اراضى الاسلام لا يسمح به الا اذا قامت عوائق ضد نشر الدعوة الاسلامية نشرا ســـليما او كان المســـلمون الذين يعيشون بين ظهرانى غير المؤمنين موضعا للقهر والاضطهاد . على أن الكتاب الاصوليين من ناحية اخرى لا يبتعدون عن العقيدة التقليدية ويؤكدون الجانب التوسعى (٥٢) . وقد ذكرت فى الفقرة الثانية من الفصل الثالث ظهور اتجـــاه دفاعى معـــاصر

فى الهند فى النصف الاخير من القرن التاسع عشر ، وكان من أول المتحدثين بلسان هذا التيار الفكرى سيد احمد خان الذى كتب فى ١٨٧١ ، مشيرا الى الموقف فى الهند :

« أولا ما هو الجهـــاد ؟ انه الحرب دفاعا عن الايمـــان فى سبيل الله . ولكن له شروط وهو غير مشروع الا بتحقيق هذه الشروط ، فيجب أن يكون الجهاد ليس فقط ضد الذين كفروا بل « وصدوا عن سبيل الله » أيضا (مستهل سورة محمد) . وقد ذكر كل فقهاء الشريعة فى العصور جميعا سواء كانوا من مكة أو من شمال الهند أو من غيرها أن الشرط الجوهرى للجهاد من جانب المسلمين المحميين ، ضد الدولة المسيحية التى تحميهم ، هو وجوب وجود قهر ايجابى فعلى أو تعويق للمسلمين عن ممارسة دينهم وليس مجرد حجب التأييد والمناصرة على نحو سلبى ولا مجرد غياب اعلان الدين ، وفضلا عن ذلك فان هذا القهر والتعويق اللذين يبرران الجهاد يجب أن يوجد فى المسائل الدينية لا فى المسائل المدنية البحتة ، وأن يمس أسس أحد أركان الاسلام لا أن يمس فقط وجود الزوايا أو صيـــانة قبور الاوليـــاء (وهو ما يعتبره المسلمون المتشددون ، على اى حال ، زندقة) ولا مجرد ادارة البلاد عن طريق الموظفين المسلمين ، فهذه الاخيرة كلها مجـــرد مظاهر للامتناع السلبى عن الدين ، اى مظاهر سلبية للكفر وليست من انواع الظلم الايجابى او صد المؤمنين عن ممارسة دينهم وهو وحده الذى يبرر الجهاد » (٥٣) .

ولم يكن أحمد خان هو وحده الذى عبر عن هذه الآراء ، فقد شاركه فيها كثير من معاصريه (٥٤) ومن ثم فان أحمد خان والكتاب الهنود المحدثين اذ يعرضـــون هذه الحجج فانهم يقيدون من نطاق فريضة الجهاد تقييـــدا شديدا . فلم يكتفوا بأن يؤكدوا بأن الجهاد هو أساسا دفاعى ، ولكنهم

قيدوا هذا بالدفاع ضد القهر الدينى الذى يمس أحد أركان الاســلام أى الفرائض الخمسة للاسلام وهى اعلان الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج ، ومن ثم فهم يخرجون عن مبررات الجهاد كل أنواع القهر السياسى الاخرى ، ويقيمون فاصلا بين الميدان الدينى والميدان السياسى . وهو تجديد واضح بالنسبة لدين يرى انه يحكم كل مجالات النشاط الانسانى . وهذا التفسير المعتدل لنظرية الجهاد قد نجم عن أن البريطانيين قد اعتبروا الهنود المسلمين هم المحرضون الاساسيون فى ثورة ١٨٥٧ ، ومن ثم فقد كانوا لا يثقون بهم يضطهدونهم ، بينما يحابون الهنـــود الهندوكيين فيما يتعلق للوظائف الحكومية ومناصب الضباط فى الجيش . وقد كانت هذه الوظائف والمنـــاصب ، على وجه الدقة ، هى التى يعقـــد عليهـــــا المسلمون من الطبقات العليا والوسطى لكسب عيشهم ، ومن ثم فقد أرادوا اظهار أن الاسلام دين جدير بالاحترام وأن نظرية الجهـــاد لا تعوق الولاء فى خدمة الامبراطورية البريطانية . وكانوا يهدفون بما ينشرونه عن الجهـــاد فى ذلك الحين هدفين :

« ان الهدف الاول الذى اسعى اليه أن يعـــرف المحمديون الجاهلون بالنصوص وشروط الاسلام المتعلقةبالجهادهذهالنصوص وتلك الشروط ، والا يقعوا تحت وهم ان واجبهم الدينى هو أن يشنوا الحرب ضد شعب آخر لمجرد أن هذا الشعب يعـــارض الاسلام . ومن ثم تتاح لهم النجاة من الفتنة والتمرد عن طريق معرفة النصوص والشروط الثـــابتة فى دينهم ..... أما الهدف الثانى فهو أن يعرف غير المحمديين والحكومة التى يعيش المحمديون فى كنفها،ان المحمديين لا يعتقدون بمشروعية القتال ضدهم او ان واجب المحمديين يقضى عليهم بالتدخل فى حياة وأموال الآخرين أو أننـــا ملزمين باجبار الآخرين على الدخول بالقوة فى الديانة المحمـــدية او على نشر الاسلام بالسيف . وسوف تكون النتيجة التى تنجم

عن هذين الهدفين ، فيما آمل ان تتوثق عرى الوفاق بين الحكام والمحكومين ، وبين الرعايا البريطانيين عامة والمحمديين ، حتى يستقر الامن والسلام دائما فى هذه البلاد (٥٥) .

وما أن جاءت نهـــاية القرن التـــاسع عشر حتى شاعت فى الشرق الاوسط وخاصة فى مصر فكرة ان الجهاد حـــرب دفاعية ، عن طريـــق مؤلفات الشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا (٥٦) الا انهما لم يتبعا التفسير الضيق الذى تقدم به الكتاب الهنود المحدثون ، بل كانوا يؤكدون بجلاء أن فرض الجهاد ينطبق أيضا فى حالة ما اذا قام أحد المعتدين الاجانب بغـــزو أرض الاســـلام لاسباب سياسية واقتصـــادية . ومن ثم فقد كان باستطاعتهما أن يرجعا الى نظرية الجهـــاد لمقاومة الغزو الاستعمارى . ومعظم الكتاب فى الوقت الراهن ينضوون تحت هذا التيار الدفاعى فى تفسير الجهاد ، وان كان يظهر فى الفترة الاخيرة أن ثمة تغييرا راديكاليا يحدث فى اتجاه تفسير أقرب الى الاصولية . ولكن الكتب المدرسية التى تستخدم فى التعليم الدينى فى مصر كلها تصف الجهاد بأنه حرب دفاعية (٥٧) .

ويصدر الكتاب المحدثون من منطلق ان الجهاد لا يقوم الا رد فعل ضد العدوان الخارجى . وقد عبر الشيخ محمد رشيد رضا عن هذه الفـــكرة على النحو التالى :

((وكل ما ورد فى أحكام القتال فى القرآن كان المراد به مدافعة الاعداء الذين يحاربون المسلمين لاجل دينهم))(٥٨) .

وهم يتصورون عدة أشكال من العدوان التى يصبح الجهاد ضدها مشروعا ، مثل الهجوم المباشر على أرض الاسلام أو شبهته ، وكذلك ظلم المسلمين المقيمين خارج حدود الدولة الاسلامية . ذلك أن مساعدة هؤلاء المسلمين والقيام بنشاط الدعوة للاسلام تعتبر عندهم دفاعا ضد الهجوم على حرية الدين . وهم يستمدون حججهم الاساسية فى ذلك من القـــرآن

الكريم . والقرآن يفيض بالآيات التى تتصل بالعلاقة مع الكفـــار ، وهى آيات تتراوح من الامر بالدعوة الى الاسلام بالحسنى الى الامر بقتالهم دون قيد ولا شرط . وقد وجد الفقهاء فى العصور التاريخية للاسلام ، حلا لهذا التناقض كما رأينا فى الفقرة الرابعة من الفصل الثانى باللجوء الى فكرة النسخ . فافترضوا أن الامر بقتال الكفار دون قيد ولا شرط ، وهو الامر الذى يرد فى الآيات التى نزلت فى آخر مراحل حياة النبى ، قد نسخ كل الاحكام الاخرى ، وذلك تأسيسا على التطور التدريجى للعلاقة بين النبى والكفار والذى انعكس فى القرآن . الا أن الكتاب المحدثين قد رفضوا هذا المنهج فى التفسير . واعتبروا أن الآيات التى تحدد أسباب الحرب ضــد غير المسلمين هى الآيات النى تذكر هذه الاسباب صراحة وهى آيات قد نزلت بصفة عامة فى المرحلة قبل الاخيرة التى اباح الله فيها للمؤمنين ان يقاوموا هجمات الكفار . وأهم هذه الآيات هى الآيات اكريمة : من سورة البقرة (١٩٠) : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلوكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتــدين » ، و (١٩٢) : « فان انتهوا فان الله غفــور رحيم » ، و (١٩٤) ، « الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتــدوا عليه بمثل ما اعتــدى عليكم واتقوا الله واعلمــوا أن الله مع المتقين » . والآية الكريمة من سورة النساء (٧٥) : « وما اكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذهالقريةالظالمأهلهاواجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنامن لدنك نصيرا » ، ومن السورة نفسها (٩٠ ، ٩١) : « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ... فان لم يعتزلوكم ويلقــوا اليكم السلم ويكفوا إيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم » . ومن سورة التوبة (١٢ ــ ١٣) : « وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدءوكم اول مرة أتخشونهم فالله

أحق أن تخشوه ان كنتم مؤمنين » . ومن سورة الانفال (٦١) : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم » . ومن سورة الممتحنة (٨) : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين » .

ان أحد الكتاب المحدثين ، بعد أن أورد هذه الآيات وأمثالها ، يقول :

« اقرأ هذه الآيات .... تأمل كل ذلك لتعلم أن هذه الآيات نزلت فى : ان قوم مردوا على الفتنة ، وأصلت فيهم عوامل الافساد حتى لم يصبح للعهود فى نظرهم قيمة ، ولا للفضيلة عندهم ميزان ، وليس من شك فى ان قتال هؤلاء . وتطهير الارض منهم ، والقضاء على فتنتهم انما هو من قبيل الخير العام ، يسدى الى الانسانية جمعاء » (٥٩) .

لقد أخذ المحدثون الآيات الكريمة السابقة باعتبارها حاسمة فى شأن العلاقة مع الكفار ، ومن ثم فقد اضطروا الى اعادة تفسير الآيات التى كانت تفهم تقليديا على أنها تأمر بقتالهم دون قيد أو شرط . ولقد قاموا بهذه المهمة عن طريق التفسير المقارن للآيات . وعلى ذلك فان الآية الكريمة من سورة التوبة (٥) : « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد » . وهى التى تفسر تقليديا باعتبارها آية سيف ، يجب أن تفهم فى رأى المحدثين ، فى سياق الجزء من سورة التوبة الذى نزل ضد أهل مكة بعد أن نكثوا بعهودهم مع المسلمين ، وهو ما يجب أن يعتبر السبب المباشر للامر بالقتال فى تلك الآية وان لم يذكر السبب صراحة فيها . وبنفس الاسلوب تفسر الآية الكريمة من سورة التوبة (٢٩) : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

فالمحدثون ينكرون أن هذه الآية تتضمن أمرا بالقتال دون قيد ولا شرط ضد كل أهل الكتاب أى اليهود والنصارى حتى يدفعوا الجزية ، وانما يستخرجون من السياق أن المعنى بذلك هم اليهود والنصارى الذين نكثوا عهودهم وهاجموا دعوة الرسالة المحمدية . ومن الحجج الاخرى التى تؤيد هذا التفسير قول الآية الكريمة « وهم صاغرون » فذلك يتضمن وفقا للكتاب المحدثين أنهم فى البداية كانوا مكابرين معاندين ومن ثم كان المسلمون على حق فى قتالهم . كما أن هذه الآية تشير الى أن الكفر ليس وحده سببا فى قتال اهل الكتاب ، فلوكان ذلك صحيحا لوجب قتالهم حتى يدخلوا الاسلام ولما توقف عندما يدفعون الجزية . أما الآية الكريمة من سورة التوبة (١٢٣) : « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين » . فقد رأينا فى الفقرة الثانية من الفصل الرابع ان هذه الاية يجب ان تتخذ بمثابة توجيه تكتيكى والا تعتد امرا عاما بقتال الكفار ، واخيرا فقد كان على الكتاب المحدثين أن يعالجوا المأثور عن أبى بكر عندما قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . ففسروا كلمة الناس بالمعنى الضيق وهو معنى المشركين من العرب الذين اقترفوا العدوان ضد المسلمين .

ويرى الكتاب الاصوليون (٦٠) كذلك أن الجهاد يهدف الى الدفاع عن الاسلام . ولكنهم يدحضون الرأى القائل بأن ذلك هو هدفه الوحيد ويؤكدون على العكس وظيفة الجهاد فى الدعوة للاسلام ونشره . والاغراض الاساسية للجهاد فى رأيهم هى انهاء سيطرة الانسان على الانسان وسيطرة القوانين الموضوعة من الانسان ، والاعتراف بحاكمية الله وحده وقبول الشريعة قانونا وحيدا . والجهاد فى السعى لتحقيق هذه الاهداف عندهم نضال ثورى دائم من أجل الانسانية كلها :

« فان الاسلام لا ينظر الى مصلحة امة دون أمة ولا يقصد الى النهوض بشعب دون شعب ، وكذلك لا يهمه فى قليل ولا كثير أن تملك الارض وتستولى عليها هذه المملكة او تلك ، وانما تهمه سعادة البشر وفلاحهم . وله فكرة خاصة ومنهاج عملى مختار لسعادة المجتمع البشرى والصعود به الى معارج الفلاح . فكل حكومة مؤسسة على فكرة غير هذه الفكرة ومنهاج غير هذا المنهاج ، يقاومها الاسلام ويريد أن يقضى عليها قضاء مبرما فان غايته استعلاء فكرته وتعميم منهاجه واقامة الحكومات وتوطيد دعائمها على أساس هذه الفكرة وهذا المنهاج ، بصرف النظر عمن يحمل لواء الحق والعدل بيده ومن تنتكس بذلك راية عدوانه وفساده ؟ والاسلام يتطلب الارض ولا يقتنع بقطعة او جزء منها ، وانما يتطلب ويستدعى المعمورة الارضية كلها ، ولا يتطلبها لتستولى عليها وتستبد بمنابع ثروتها أمة بعينها ، بعد ما تنتزع من أمة أو أمم شتى ، بل يتطلبها الاسلام ويستدعيها ليتمتع الجنس البشرى بأجمعه بفكرة السعادة البشرية ومنهاجها العملى اللذين أكرمه الله بهما وفضله بهما على سائر الاديان والشرائع . وتحقيقا لهذه البغية السامية يريد الاسلام أن يستخدم جميع القوى والوسائل التى يمكن استخدامها لاحداث انقلاب عام شامل ويبذل الجهد المستطاع الوصول الى هذه الغاية العظمى ، ويسمى هذا الكفاح المستمر استنفاد القوى والبالغ واستخدام شتى الوسائل المستطاعة « بالجهاد » (٦١)

ويهدف هذا البرنامج وهذا التصور الى اقرار نظام اسلامى للمجتمع تكون الشريعة فيه هى المبدأ السائد :

« ويعلن (اى الاسلام) تحرير الانسان فى الارض من العبودية لغير الله ، ومن ثم لم يكن بد للاسلام ان ينطلق فى الارض

لازالة الواقع المخالف لذلك الاعلان العام .. بالبيان والحركة مجتمعين .. وأن يوجه الضربات للقوى السياسية التى تعبد الناس لغير الله أى تحكمهم بغير شريعة الله وسلطانه — والتى تحول بينهم وبين الاستماع الى (البيان) واعتناق (العقيدة) بحرية لا يتعرض لها السلطان . ثم لكى يقيم نظاما اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا يسمح لحركة التحرر بالانطلاق الفعلى — بعد ازالة القوة المسيطرة — سواء كانت سياسية بحتة ، أو متلبسة بالعنصرية أو الطبقية داخل العصر الواحد .

انه لم يكن من قصد الاسلام قط ان يكره الناس على اعتناق عقيدة فهو يهدف ابتداء الى ازالة الانظمة والحكومات التى تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الانسان للانسان .. ثم يطلق الافراد بعد ذلك احرارا — بالفعل — فى اختيار العقيدة التى يريدونها بمحض اختيارهم بعد رفع الضغط السياسى عنهم البيان المنير لارواحهم وعقولهم » (٦٢) .

وتوضح هذه النصوص من أعمال الكتاب الاصوليين أسلوبهم وطريقتهم فى العرض . والواقع أن ذلك هو الملمح الوحيد الذى يفرق بين الاصوليين وبين النصوص التاريخية عن الجهاد . اذ أنهما ، كلاهما ، يريان نفس الرأى فى العلاقة بين المسلمين والكفار . ولكن الكتاب الاصوليين المحدثون قد غلفوا هذه الآراء القديمة بغلاف حديث ، عن طريق استخدام عبارات مثل « الثورة الدائمة » و « تحرير الانسان » و « البرنامج العملى » الى آخره ، وهى عبارات مستعارة كلها من القاموس السياسى الحديث . ويتضح فى هذا الاسلوب تشابه ملفتا للنظر مع منشورات حركات « المسيح » فى أوربا الغربية والولايات المتحدة الامريكية التى تستخدم عبارات مشابهة ذات ايماءات سياسية تقدمية لتخفى وراءها رسالة

محافظة . وعلى خلاف المحدثين ، فان الكتاب الاصوليين يعتنقون نظرية « المرحلية » التقليدية أى التطور التدريجى فى العلاقة بين النبى والكفار وهو التطور الذى انتهى بالامر بقتالهم دون قيد ولا شرط (٦٣) . ومما يوضح الخلاف بين هذين الجماعتين من الكتاب تفسيرهما للاية الكريمة من سورة البقرة (١٩٣) ، وسورة الانفال (٣٩) : « وقاتلوهم حتى لا تكونوا فتنة ويكون الدين (كله) لله » . فيؤكد المحدثون على الجزء الاول من هذه الاية ويقولون أن القتال فى هذه الحالة مشروع دفاعا ضد الظلم والقهر (٦٤) ، بينما يؤكد الاصوليون على الجزء الثانى ويقرأون الآية باعتبارها أمرا بقتال الكفار من اجل اقرار النظام الاسلامى العالمى الذى تحكمه شريعة الله (٦٥) . ويتعرض المحدثون نتيجة لموقفهم الدفاعى لهجوم خطير يشنه عليهم الاصوليون الذين يتهمونهم « بالانهزامية » لانهم استسلموا للغزو الايديولوجى الذى شنه المستشرقون . ويرون أن ذلك هو السبب فى أنهم حولوا نظرية الجهاد التقليدية الى نظرية للحرب الدفاعية ، بتفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع كلا منها على حدة ، لا فى ترتيبها التاريخى ، وبمحاولة اثبات أن كل الحروب التى خاضها النبى كانت حروبا دفاعية :

« ونمضى لنرى أثر الحملة الاستشراقية الخبيثة على علماء المسلمين وكيف ردوا عليها ، ودافعوا عن الجهاد . وأعنى هنا بردود الذين هزموا روحيا وعقليا تحت ضغط الواقع الحاضر للمسلمين وأمام حملات المستشرقين والذين حاولوا أن يدفعوا عن دينهم تلك الشبهات دون أن يتدبروا خطورة ما يكتبون فقد راح هؤلاء العلماء يتلمسون الاعذار للجهاد ، يؤولون النصوص القرآنية المحكمة ويزيفون الوقائع التاريخية ليقولوا لهؤلاء المستشرقين اننا براء من الجهاد والسيف وقد فرض الجهاد لظروف طارئة مؤقتة وقد زالت بزوال السبب وليس للجهاد عندنا من هدف سوى (الدفاع عن النفس والارض التى نعيش عليها) » (٦٦) .

ويرى الاصوليون أن المرء لا يمكن أن يطبق مقولتى « هجومى »

أو « دفاعى » على الجهاد لأن الجهاد فى رأيهم نضال ثورى عالمى ، أما البحث عن تبرير أخلاقى للجهاد كما يفعل المحدثون فلا معنى له عندهم لأن احكام القـرآن لا تتطلب تبريرا . واذا أردنا أن نطبـق مقولتى « هجـومى » أو « دفاعى » على الجهاد رأينا أن فيه جوانب هجومية وجوانب دفاعية . أما الجانب الهجومى فهو مقاومة كل الدول والحكومات طالما كانت قائمة على أسس مناقضة للاسلام ، وبخاصة اذا كانت قائمة على أسـاس حاكمية الانسان . أما الجوانب الدفاعية فهى أولا تلك الحقيقة الواضحة للعيان ان ارض الاسلام اليوم يجب ان يذاد عنها كقاعدة للتوسع ، وثانية أن الحركة الاسلامية تحمى الانسـان من كل العوامل التى تعوق حريته وتحرره سواء كانت هذه العوامل هى العقائد والافكار الدينية أو الهياكل الاجتماعية أو النظم السياسية . فاذا أردنا أن نسمى الاسلام سلميا فعلينا ان نتذكر ما يلى :

« فالاسلام حين يسعى الى السلم ، لا يقصد تلك السلم الرخيصة ، وهى مجرد أن يأمن على الرقعة الخاصة التى يعتنق اهلها العقيدة الاسلامية . انما هو يريد السلم التى يكون الدين فيهـا كله لله . اى تكون عبودية النـاس كلهم فيها لله ، والتى لا يتخذ فيها الناس بعضهم بعضا أربابا من دون الله » (٦٧) .

ونلقى هذه الكلمات الاخيرة الضوء على فرق آخر بين المحـدثين والاصوليين . فالاصوليون يؤكدون على كلمات القرآن الكريم من سـورة التوبة (٧) : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله » ويرون أنه لا يباح عقد معاهدة سلام مع المشركين (٦٨) .

وهم لا يقبلون سلاما الا نتيجة الانتصـار النهائى للاسلام ، ولكن المحدثين من جانب آخر يقبلون مبدأ التعايش السلمى بين الدولة الاسلامية وسائر العالم ، واستنادا الى الآية الكريمة من سورة الانفـال (٦١) : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم » (٦٩) ،

يرون فرضا على المسلمين أن يستجيبوا بالايجاب اذا طلب العدو عقد معاهدة سلام حتى لو كانت لديهم شبهات — فى رأى البعض — أن هذا الطلب مبنى على الغدر والخيانة ، أو أن العدو يريد أن يفيد من وقف القتال للاستعداد لحرب جديدة (٧٠) .

أن الخلاف بين المحدثين والاصوليين بشأن نظرية الجهاد انما يعود الى خلاف جوهرى فى الموقف السياسى . ذلك ان المحدثين يقبلون الوضع الذين يعيشون فيه ، الى حد كبير . وسواء عن وعى أو عن غير وعى فقد تبنى المحدثون القيم الغربية التى شاعت فى العالم الاسلامى نتيجة للتغلغل السياسى والاقتصادى . وتهدف محاولاتهم لاصلاح الاسلام الى ادماج هذه القيم فى دينهم . ويبدو أنهم قد اطمأنوا الى تقسيم العالم الاسلامى دولا قومية ، وأن الاسلام عندهم مثل أعلى غامض قد يستدعى أحيانا فى سبيل قضايا سياسية معينة تتصل بالدين . بل لقد وافق الكتاب الهنود المحدثون فى النصف الاخير من القرن التاسع عشر على الحكم الاستعمارى ، وحددوا نطاق فريضة الجهاد حتى أخرجوا منها المقاومة ضد الاستعمار . ولم يذهب المحدثون المتأخرون الى هذا المدى فقد عارضوا السيطرة الاستعمارية ولكنهم قبلوا حقيقة أن الجهاد ضد الحكم الاجنبى انما يقوم فى اطار الايديولوجية القومية العلمانية وأن الدين لا يقوم فى ذلك الا بدور ثانوى . ومن ثم فانهم كثيرا ما يشيرون الى الجهاد باعتباره نضالا « فى سبيل الوطن والدفاع عن الدين » (٧١) . ومع أن هذه الفكرة عن الجهاد تتفق تماما مع النظرية التقليدية التى تجعل الجهاد فرض عين كلما هاجم عدو خارجى أرض الاسلام ، الا أن العنصر الجديد يكمن فى العبارات الجديدة وفى استخدام كلمة « الوطن » (٧٢) ذلك أن كثيرا من المحدثين يرون أن مفهوم الجهاد قد أصبح موازيا لمفهوم الحرب الوطنية التى تخوضها دولة اسلامية ضد دولة غير اسلامية ، ومن ثم فانهم يطبقونه على الحروب بين الدول العربية واسرائيل . وقد بلغ من هذا التوازى بين الفكرتين أن الشيخ

عبد الحليم محمود شيخ الجامع الازهر ، فى اثناء حرب اكتوبر ١٩٧٣ قد نزع عن الجهاد خصيصته الاسلامية الخالصة بأن أعلن :

« ان الجهاد حق على الجميع لا فرق بين مسلم ومسيحى بل هو الواجب الاول لكل من أظلته سماء مصر وطن الجميع ... والاستشهاد فى سبيل الوطن هو الطريق الى الجنة هكذا تؤكد كل الشرائع السماوية المنزلة على أهل الكتاب » (٧٣) .

ولكن الاصوليون من الناحية الاخرى لا يقبلون الوضع القائم ، فالمثل الاعلى عندهم هو اقرار دولة اسلامية حقة تقوم على أحكام الشريعة ، والجهاد عندهم وسيلة لتحقيق هذا المثل الاعلى . وهم يخوضون كفاحهم ضد كل الذين يقفون فى وجه تحقيق هذا المثل الاعلى . ومن ثم ضد نظم الحكم فى تلك البلاد الاسلامية التى لا تطبق الشريعة ، وضد الدول الغربية وضد الشيوعية ، وضد الصهيونية . والواقع أنهم يواصلون النضال الذى خاضته حركات الجهاد الاولى عندما كانت تحفزها كذلك مثل عليا تتضمن اعادة بعث القوة والحيوية فى الاسلام عن طريق العودة الى مبادئه الاصلية الجوهرية . ولم تتغير الا لغتهم التى أصبحت لغة حديثة . وهم لا يقبلون الفصل بين الدين والسياسة .فالدين عندهم بسيطر علىكل اوجه النشاط والعمل وهم من ثم يرفضون الايديولوجيات العلمانية مثل الايديولوجية القوميـــة .

والواقع أن الاتجاه التحديثى من ناحية والاتجاه الاصولى من ناحية أخرى يمثلان نمطين مختلفين من ردود الفعل بازاء التغلغل الغربى . فقد واجهه المحدثون على نحو دفاعى اذ تبنوا القيم الغربية وقاموا بادخال اصـــلاحات على دينهم فى ضوء هذه الافكار المستوردة الجديدة وحولوا الاسلام الى دين يتناسب مع النخبة المستغربة . أما الاصوليون فقد واجهوا التغلغل الغربى على نحو يؤكد الذات ، برفض كل شىء غربى وتأكيد القيم الاسلامية الحقيقية . وينعكس هذان الاسلوبان فى الرد على الغرب على وجهة نظر الاتجاهين بشأن نظرية الجهاد .

ه ـ تفسير جديد لعقيدة الجهاد : القانون الدولى الاسلامى :

أوضحنا فى الفقرات السابقة أن الكتاب المحدثين قد استندوا الى أن عقيدة الجهاد تتضمن مبدأ الحرب العادلة . وقد فصل بعضهم القول فى هذه النقطة تفصيلا مسهبا ، ففسروا هذه العقيدة باعتبارها القانون الدولى الاسلامى أو قانون الامم الاسلامى (٧٤) .

الا أن هذا المفهوم ليس فى الواقع مفهوما جديدا (٧٥) . فنحن نستطيع أن نجده فى مؤلفات بعض الكتاب الاوربيين من القرن التاسع عشر . وقد رأى « بوتر » Putter ، وهو أحد الباحثين الذين كتبوا فى النصف الاول من القرن التاسع عشر أن المنطق يقتضى قبول الرأى القائل بأن هناك قانونا دوليا اسلاميا مختلفا ، ذلك أن القانون الدولى العام لم يكن قد وجد بالفعل فى ذلك الوقت . وكان القانون الذى يحكم مجال العلاقات بين الدول الاوربية يسمى « القانون المسيحى الدولى » ويقتصر على الدول المسيحية الا أن هذا الوضع قد انتهى فى ١٨٥٦ عندما سمح للامبراطورية العثمانية بأن تتمتع بميزات « القانون العام والوفاق فى أوربا » ومن ثم فقد القانون الدولى بالتدريج طبيعة المسيحية الصرفة . ولكنه لم يصبح قانونا عالميا بحق الا فى الفترة الاخيرة ، اذ كان تطبيقه مقصورا على الامم «المتمدينة » . وهكذا ظلت كل الامم الاسيوية والافريقية تقريبا فى خارج نطاق القانون الدولى . ونتيجة لهذه الطبيعة الخاصة لهذا القانون الدولى الغربى كان من السهل ان تظهر فكرة قانون دولى اسلامى . الا أن هناك فرقا جوهريا بين المفهومين . ذلك أن القانون الدولى المسيحى ، والحديث ، كلا هما ، مبنى على أنه يعتبر ملزما لكل الدول المعنية . وعلى هذا الاساس فان كليهما يضع أحكاما للعلاقات الدولية تقتصر فى حالة القانون الدولى المسيحى على الامم المسيحية . أما القانون الاسلامى فلا يعنى بالعلاقات بين الدول الاسلامية ذلك انه لا توجد الا دولة اسلامية واحدة وفقا للمثل الاعلى . ومن ثم فان هذا القانون يهدف الى تزويد المسلمين بمقنن للسلوك فى علاقاتهم مع غير

المسلمين . وبالتالى فان أحكامه لا تلزم الا المسلمين سواء كانوا أفرادا أ
رئيس الدولة أى الامام . ولا يعنى هذا القـــانون بمسألة ما اذا كان غـ
المسلمين يرون أحكامه ملزمة لهم أيضا . ونتيجة لأن الدعوى الاســـلامي
عالمية فانها لا تعترف بغير المسلمين ولا بالدول غير الاسلامية كشخصيات
قانونية على قدم المساواة مع المسلمين والدول الاسلامية .

وهكذا نجد الاحكام الاسلامية داخلية وصادرة من جانب واحد تماما .
بالضوء على ذلك فى الاحكام التى تتعلق بأسرى الحرب . فتفصل هذ
الاحكام ، من ناحية ، كيف يجب على المسلمين أن يعاملوا الاسرى . وتقضى
من ناحية أخرى بأحكام معينة فى كيفية تصرف المسلمين عندما يقعون فى أيدى
الاعداء . ولكن القانون الاسلامى لا يعنى على الاطلاق بما اذا كان الاعداء
يرون الاحكام ملزمة لهم أيضا أم لا يرون ذلك وباستثناء الالتزامات المترتبة
على المعاهدات فان غير المسلمين — طالما كانوا لا يتمتعون بالامان ، وطالما
لم يكونوا ذميين — لا يمكن أن يزعموا لانفسهم أى حق من الحقوق بمقتضى
القانون الدولى الاسلامى (٧٦) .

ونظرا للخلاف بين النظرية الاسلامية وبين ما يفهم اليوم بوصفهالقانون
الدولى (٧٧) فان الكتاب الاوربيين المعاصرين ينكرون على نظرية الجهـــاد
صفة القـــانون الدولى (٧٨) ، أو يطلقون عليهـــا على الاكثر ، « شبه
القانون الدولى » .

وسوف أعالج فيمـــا يلى موضـــوعين : أولا ، كيف يرى المسلمون
المحدثون العلاقة بين القانون الدولى الاسلامى والقانون الدولى الوضعى ،
وقابلية النسق الاسلامى للتطبيق .

والموضوع الثانى عرض موجز لكيفية وصف هؤلاء الكتاب ، الآن ،
للقواعد العملية فى القانون الدولى الاسلامى .

ومع أن معظم هؤلاء الكتاب يعتقدون أن القـــانون الدولى الاسلامى نسق عالمى ، الا أنهم يعتنقون فى الواقع النظرية التقليدية ، اذ انهم يعرفونه بأنه قانون داخلى للمسلمين فى علاقاتهم بغير المسلمين بغض النظر عما اذا كان غير المسلمين يقبلون طبيعته الملزمة لهم أم لا يقبلون .

ومن ثم نجد التعريفات التالية للقانون الدولى الاسلامى :

« مجموع القواعد التى يفرض تطبيقها على المسلمين وحدهم لتنظيم علاقاتهم فى الحرب والسلم مع غير المسلمين سواء اكانوا افرادا ام دولا ، فى بلاد الاسلام او خارجها » .(٨٠)

« ذلك الجزء من القانون واعراف البلاد والالتزامات المترتبـــة على المعاهدات الذى تطبقه دولة اسلامية قانونية Du jure **أو فعلية** De facto **فى تعاملها مع دولة أخرى قانونية او فعلية .... وهو يتوقف تمـــاما ، وبالاقتصـــار ، على ارادة الدولة الآسلامية » (٨١) .**

« مجموع القواعد والممارسات التى يقضى بها الاسلام او يبيحها فى العلاقات الدوليـــة »(٨٢) .

ومع أن الكتاب الآخرين لا يعطون تعريفات محددة فى هذا المجال الا انه من الواضح فى كتاباتهم أنهم يعتنقون النظرية التقليدية . وهناك كاتبان اثنان فقد يتصوران صراحة امكانية تطبيق القانون الدولى الاسلامى بين الدول الاسلامية المنفصلة . ومع أن ذلك يعارض النظرية التقليدية التى لا تعترفه الا بدولة اسلامية واحدة ، فانهم يحتجون أن القرآن قد سمح بانقســـام العالم الاسلامى الى وحدات اسلامية منفصلة فى الآية الكريمة من سورة الحجرات (٩) : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين » (٨٣) .

ومعظم الكتاب لا يناقشون صراحة المشكلة التى تثور من جراء دعوى العالمية التى يتخذها لنفسه كل من القانون الدولى الاسلامى والقانون الدولى الحديث . فهم يمرون عليها مر الكرام أو يمسونها على نحو غامض ومتناقض . والنصوص التالية من كتاب واحد بعينه تقدم مثالا واضحا على هذا الموقف الملتبس :

« ومن الواضح أنه ليس من الضرورى انه يجب ان توجد مجموعة واحدة فقط من القواعد ، او نسق واحد للقانون الدولى فى نفس الوقت ، تحكم سلوك كل دول العالم ، بل يمكن ان توجد عدة انساق للقانون الدولى ، وهى قد وجدت فى الواقع فى اجزاء مختلفة من الارض » (٨٤) .

« فنحن نستطيع الآن أن نرى ان الاجزاء التى تتعلق بموضوعنا من القرآن والسنة تشكل قانونا وضعيا دائما للمسلمين فى معاملاتهم الدولية »(٨٥) .

« أن القانون الدولى الحديث ، المطبق عمليا فى العالم كله ، هو فى الواقع القانون الذى ترجع أصوله الى أوربا الغربية » (٨٦) .

« ان المواثيق الدولية بشأن قانون الجو هى الآن جزء من القانون الاسلامى طالما صدقت عليها الدول الاسلامية المستقلة » (٨٧) .

ويتجنب الكتاب هذه المشكلة اذ يقدمون كتاباتهم باعتبارها دراسات تاريخية أو مقارنة ، وهو أسلوب يريدون به أن يثبتوا أن معيار القانون الدولى الاسلامى ، من حيث امكانية تطبيقه على الاوضاع المعاصرة ، ومن حيث الاحكام الانسانية المتضمنة فيه ، هو معيار يضارع معايير القانون الدولى الوضعى بل يتفوق عليها (٨٨) . الا أن بعض الكتاب مع ذلك يرون

امكانية تطبيق القانون الاسلامى ، مستقبلاً ، فى ميدان العلاقات الدولية :

« يجب ان نتذكر ان المادة (٣٠) من لائحة محكمة العـدل الدولية تذكر ان كتابات المؤلفين المؤهلين تأهيلا عاليا والمنتمين الى امم أخرى مصـدر ثانوى للقـانون (٨٩) وحتى الآن لم تدخـل الا مؤلفات فقهاء القانون الاوربيين وحدها باعتبـارها شواهد قانونية ومن المأمول فيه بازدياد التعاون بين الدول الاسلامية وتمسكها بتطبيق القوانين الاسلامية والنظام القضائى الاسـلامى أن تتخذ مؤلفات الفقه الاسلامى بين الحين والآخر شواهد قانونية وأن يعول عليها فى هذا المجال . ويقتضى الامر الاعتراف بمـزايا القانون الاسلامى خاصة وأن الدول الغربية لم تعد تتمتع بالمكانة العليا فى معظم البلاد الاسلامية التى تحررت من السيطرة الاجنبية واخذت تعيد اكتشاف تراثها الحضارى » (٩٠) .

ويبرر كاتب آخر تفسيره الجديد للعقيدة التقليدية استنادا الى الزعم بأن هناك اليوم اتجاه متزايد فى العالم الاسلامى لاعادة بعث الاسلام وتطبيق مفهوماته . وهو يرى أن العقيدة التقليدية المتزمتة من شأنهـا أن تسبب شقاقا بين الدول الاسلامية والدول غير الاسلامية : « لقـد حان الوقت لادخال تفسير كاف يخدم قضية الامن والسلام العالمى . وبغض النظر عن تفصيلات كثيرة لها أهميتها الكبيرة ، فان النظرية القانونية الاسلامية تعتبر متقـدمة على الفكر الحديث فيما يتعلق بالمشـاكل الجوهرية للقـانون الدولى » (٩١) . وأخيرا فقد اقترح استخدام مبـادىء القـانون الدولى الاسلامى باعتبارها شكلا اقليميا من أشكال القانون الدولى يطبق فى محكمة العدل العربية المقترح انشاؤها (٩٢) .

ومن الخصائص الهامة للكتابات التى تتناول القانون الدولى الاسلامى أن كل هذه الكتابات تقريبا تؤكد أن القانون الدولى الاسلامى ، على الاقل

من حيث مبادئه ، متفوق على القــانون الدولى الوضعى (٩٣) . والحجة التى يجدها المرء فى أغلب الاحيان هى أن القانون الدولى الاسلامى يستطيع أن يفخر بماض عريق استمر ثلاثة عشر قرنا بينما لم بنشأ النسق الحــالى للقانون الدولى الا منذ أربعمائة سنة فقط ، وأن المبادىء الانسانية السامية التى يتضمنها القانون الدولى الاسلامى قد صيغت وطبقت فى وقت كانت العلاقات الدولية فى سائر أنحاء العالم تحكمهــا الفوضى البربرية وقانون الغاب الهمجى . ويطلق على محمد الشيبانى ، أول مؤلف مسلم وضع كتابا كبيرا أفرده « للسير » أى للقانون الاسلامى الذى يتناول العــلاقات مع غير المسلمين « هوجو جروتيوس الاسلام » . وبالاضافة الى ذلك فان هناك مقولة قد شاعت ووجدت أنصارا كثيرين من بين الكتاب المسلمين ، مؤداها أن القانون الدولى الاوربى قد تأثر تأثرا كبيرا بالشريعة عن طريق الاتصالات بين الثقافات فىأثناء الحروب الصليبية فىأسبانيا.وكان أ.نيس E.nys (٩٤) والبارون ميشيل دى توب Baron michel de Taube (٩٥) أول من افترضا تأثيرا معينا للقانون الاسلامى على القانون الدولى الغربى . وقد اشتط الكتاب المسلمون بهذه المقولة ، وأصبحوا يقدمونها عادة بشكل مبالغ فيه كثيرا (٩٦) . ولنا أن نذكر عرضا أن هذه الفكرة نجد موازيا لهــا فى الحجة القائلة بأن القانون المدنى الاوربى مدين الى حد كبــير للشريعــة الاسلامية (٩٧) .

ويرى الكتاب المسلمون أيضا شواهد أخرى على تفوق القــانون الدولى الاسلامى فى تلك الحقيقة المرموقة ان القانون الاسلامى منذ نشأته قبل ثلاثة عشر قرنا قد نادى بمبادىء لم يعترف بها القانون الدولى الحديث الا فى الفترة الاخيرة فقط . وأهم هذه المبادىء مبدأ المساواة والمعاملة بالمثل الذى لم يقبله القانون الدولى الحديث الا مع انشاء هيئة الامم المتحدة . أما قبل ذلك فقد اخذ بالتفرقة بين الامم المسيحية والامم الوثنية .

وهى تفرقة حلت محلها بالتدريج تفرقة أخرى بين الامم المتمدنية والامم

غير المتمدينة أو المتوحشة التى أنكرت عليها الشخصية الدولية الكاملة ويسهب الكتاب المسلمون فى تفصيل هذه التفرقة ويقيمون بإزائها مبدأ المساواة والمعاملة بالمثل كما كفلتها آيات كريمة من القرآن مثل سورة البقرة (٢١٣) « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » . والآية الكريمة من سورة الممتحنة (٨) : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين » . والآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٤) : « الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله ان الله مع المتقين » (٩٨) والواقع أن هذه الدعاوى عن أن الاسلام يعترف بالمساواة بين الناس جميعا وبالمعاملة بالمثل فى العلاقة بين الدول ليست أكثر من شعارات مجانية لا تلزم بشىء ، ذلك أن هؤلاء الكتاب عندما ينزلون الى تفاصيل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين لا يكادون يختلفون عن النظرية التقليدية ويحتفظون بالتفرقة الشرعية بين المسلمين وغير المسلمين ، وبين الدول الاسلامية وغيرها من الدول . وليس هناك الا كاتب واحد يحاول ان يعطى شكلا محددا وتفصيليا الى حد ما لفكرة مجتمع الدول المتساوية فى القانون الدولى الاسلامى . فهو يرى ان هذا المجتمع لا يتضمن كل الدول ، لان عضويته تخضع لشروط معينة . ويؤسس هذا الكاتب نظريته على الاية الكريمة من سورة آل عمران (٦٤) : « قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله » ويرى هذا الكاتب أن « كلمة سواء » تعنى « كلمة على أساس المساواة وأتفاقا » ثم يمضى فى تفسيرة قائلا :

« ان هذه الاية باللغة العربية اذن تعنى اتفاقا يدعى اليـــه اهل الكتاب ومبينا على مبدا المســـاواة القانونيـــة اذ ان الشرط الوحيد هو التسليم بان الله واحد ولا ان يكونوا مسلمين.ومن وجهة نظر اسلامية فان التسليم بان الله واحد هو الشرط الاول لاقرار علاقة ســـلمية بين المسلمين وغير المسلمين . وبعبارة اخـــرى لاتستطيع الدولة الاســـلامية ان تقبل الارتباط بدولة اخرى بمصالح مشتركة الا اذا كانت حضارة هذه الدولة مبنية على فكرة ان الله واحد . والقانون الدولى الاسلامى لا يبيح لدولة ما ان تدعى الحق فى المساواة القانونية الا اذا بلغت درجة معينة من المدنية اى عندما تشـــكل حضارتها على فكـــرة ان الله واحد »(٩٩) .

ويقارن هذا الكاتب بين ذلك القيد وبين شروط العضـــوية فى الامـــم المتحـــدة كما جاءت فى المـــادة الرابعـــة من ميثـــاق الامم المتحـــدة : « العضوية فى الامم المتحدة مبـــاحة لجميـــع الدول الاخـــرى المحبـــة للسلام والتى تأخذ نفسها بالالتزامات التى يتضمنها هذا الميثاق ، والتى ترى الهيئة انها قادرة على تنفيذ هـــذه الالتزامات راغبة » (١٠٠) .

ويثير هـــذا الكاتب الشكوك عما اذا كانت البلاد الشيوعية « بماديتها الجدليـــة » يمكن ان يسمح بقبولها فى نطاق القانون الدولى (١٠١) .

ومن الحجج الاخرى التى لا تقل اهمية فى اقرار تفوق القانون الدولى الاسلامى ، وفقـــا للكتاب المحدثين ، طبيعته السلمية . ذلك انه منذ نشأته قبل ثلاثة عشر قرنا قد اعترف بالسلم باعتباره العلاقة الجوهرية بين الدول الاســـلامية وغيرها من الدول . هـــذا الى انه قـــد وضـــع تعريفات قاطعة لفكرة « الحـــرب العـــادلة » وفكرة العدوان ـــ وهو اذا ما سلمنا بمـــا يقوله هؤلاء الكتاب ـــ ما لم يستطع القانون الدولى الوضـــعى ان يحققه

حتى الآن . واحيل الى الفقرة الثانية والفقرة الرابعة من الفصل الرابع لمزيد من التفصيل فى ذلك وللحجج المستندة الى القرآن تأييدا لهذا الرأى.

يمكن ان تقسم المؤلفات التى تتناول القانون الدولى الاسلامى ، بشكل عام ، قسمين . فبعض الكتاب يصدرون عن المؤلفات الحديثة فى القانون الدولى باعتبارها نقطة انطلاق لهم ويقارنون الموضوعات المختلفة فيه بالاحكام الاسلامية . فاذا لم يستطيعوا ان يجدوا احكاما تتساوق مع الموضوع ، وهو ما يحدث كثيرا ، فانهم يستخلصون هذه الاحكام بانفسهم استنادا الى تفسيرهم للقرآن والسنة . ومن ثم فانهم يعنون عناية كبيرة بالموضوعات النظرية ، من قبيل مصادر القانون الدولى الاسلامى ، وطبيعة قواعده ، والشخصية القانونية الدولية ، والسيادة ، والمعاهدات ، ونحوها (١٠٢) . أما الكتاب الاخرون فلا يخوضون فى نظريات وافكار القانون الدولى الوضعى بشكل متعمق . وهم يصدرون عن النظرية التقليدية فى الشريعة ويعيدون تفسيرها وترتيبها لكى يصوغوها فى قالب نسق يستلهم الغرب الى حد يقل او يزيد .(١٠٣) وسوف اعالج فيما يلى ، أولا ، نقطتين لهما طبيعة نظرية كما يشرحهما كتاب القسم الاول : فكرة الشخصية القانونية الدولية ، ومشكلة الطبيعة الالزامية للقانون الدولى . ثم امضى بعد ذلك الى عرض موجز للقواعد المحددة للقانون الدولى الاسلامى .

مازالت الشخصية الدولية موضوعا لجدل حاد فى القانون الدولى حتى اليوم . فقد اعترف القانون الدولى الحديث ، منذ زمن طويل ، بالدول ذات السيادة وحدها باعتبارها أشخاص قانونية .

وعلى سبيل الاستثناء وحده ، كما فى حالة الجرائم ضد الانسانية، تطبق المعايير القانونية الدولية على الافراد مباشرة ، ولكن ذلك لا يحدث بعامة الا عن طريق التشريع المحلى الذى يقنن قواعد قانونية دولية .

ولم ترتفع الاصوات الا حديثا بالدعوة الى اسباغ الشخصية الدولية على الافراد وعلى الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) ولكن الرأى السائد مازال يتردد فى ذلك ومازال على غير استعداد لاسباغها على أشخاص أخرى غير الدول ذات السيادة . ويتصل ذلك بالنظرية التى ترى ان هناك مجالين منفصلين ومتميزين للقانون : مجال القانون الدولى ، ومجال القانون المحلى . ويؤكد الكتاب المحدثون فى القانون الدولى الاسلامى ان الشخصية الدولية لا تثير مشكلة على الاطلاق فى الشرع الاسلامى ، لان هذا الشرع ، على وجه الدقة ، لا يسمح بالقسمة بين القانون الدولى والقانون المحلى . ذلك ان الشريعة تتجه بأحكامها وقواعدها الى الافراد والى الجماعات على السواء . ومع ان النظرية التقليدية فى الشريعة لم تضع فكرا ما بالنسبة للشخصية الجماعية للجماعات ، الا ان الكتاب المحدثون ينادون بأن اسس هذا الفكر يمكن أن يوجد فى الايات التالية من القرآن الكريم من سورة الحجرات (١٣) : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير » . ومن سورة آل عمران (١٠٤) : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » . ومن سورة الاسراء (١٥) : « واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (١٠٥) .

ويسهب احد الكتاب فى تفصيل نظرية الشخصية الجماعية فى القانون الدولى الاسلامى ويرى ان الشريعة تقدم معايير معينة لتحديد ما اذا كانت الشخصية الدولية تسبغ على جماعة اقليمية معينة وهى معايير افضل من معايير القانون الدولى الوضعى التى تقتصر على : الارض والسكان والحكومة ذات السيادة .

والاســـلام ، كما يقول هذا الكاتب ، يضع المعايير التالية :

١ ــ الوحدة الاجتماعية الثقافية (وهو ما يدعى فى الاسلام بوحدة الدين) .

٢ ــ القيادة السياسية الممثلة (فالخليفة فى العصـــور التاريخيـــة للاسلام يجب أن يعين بالاختيار الشعبى) .

٣ ــ وحدة النظام القانونى (وهو ما يدعى فى الاسلام بوحـــــدة الشريعة) . وهذه المعايير الثلاثة فى رأيه يمكن أن تعالج الوضع الراهن فى القانون الدولى الوضـــعى الذى ينكر الشـــخصية الدولية على الشـــعوب الواقعـــة تحت الاستعمار وعلى منظمات دولية معينة (١٠٦) .

وليس هناك اجماع فى نظرية القانون الدولى المعاصرة على مصدر طبيعته الملزمة اى الزاميته . ولم يحل هذا الاشكال النظرى حتى الان على نحو يدعو الى الارتياح . فيرى البعض ان هذا المصـــدر يعزى الى الارادة الذاتيـــة للدول كلا منها على حدة الا أن القبـــول بذلك يتضمن أن الدول يمكن أن تخرج على الالتزامات التى يفرضها القانون الدولى بمجرد أن تسحب موافقتها . ولما كان القانون يستمد سلطته بالتحديد من نظام أعلى من نظام أشخـــــاصه القـــانونية ، فقـــد رأى البعض أن الادارة الجمـــــاعية لكل الدول هى مصـــدر الطبيعة الالزامية للقانون الدولى اذ انها لابـــد ان تصدر عن سلطة أعلى من ارادة كل دولة على حدة . الا أن ضعف هذه النظرية يكمن فى انها تفترض وحدة بين الارادات المنفصلة . ولما كان تنازع المصـــالح بين الدول هو الاميل أن يكون القاعدة بدلا من الاستثناء ، فمن الصـــعب ان نفترض وجود هذه الارادة الموحدة . وابتعـــدت النظريات الاخـــرى عن هـــذه المبـــادىء الذاتيـــة . فتعـــزو احـــدى هـــذه النظـــريات الطبيعيـــة الملزمة للقـــانون الدولى الى أن كل مجتمع يفترض احترام قواعد معينة لكفالة التضامن المتبادل اذ انه لو لم

يفعل ذلك لتوقف وجود هذا المجتمع . وهكذا نجد أساس القانون الدولى فى «الوقعة الاجتماعية» التى تمثل فى أن وجود المجتمع يعتمد على احترام أعضائه لقيود معينة وتتطور هذه القيود لتصبح معايير قانونية ملزمة عندما يكتسب أعضاء المجتمع وعيا واضحا بها . الا ان هذه النظرية يمكن ان تفسر وجود القانون ، لكنها لا تستطيع ان تفسر على وجه الدقة اساس طبيعته الملزمة نفسه . وهناك فى النهاية مدرسة فكرية ترى ان صحة اية قاعدة قانونية يجب ان تستمد من قاعدة اخرى تحكم انشاء القاعدة الاولى . يفترض ذلك وجود معيار جوهرى اسمى واعلى تستمد منه صحة كل القواعد الادنى منه . الا ان وجود مثل هذه القاعدة او المعيار يجب ان يؤخذ قضية مسلما بها ولا يمكن التحقيق منه ، مما يضعف قوته على التفسير. وبازاء هذه الخلافات والنظريات المتنازعة يقدم الاسلام كما يقول الكتاب المسلمون المحدثون ، حلا بسيطا واضحا : تستمد الطبيعة الملزمة من هذه الكفالة الدينية أو المعنوية . ويجد المرء فى القرآن حثا متكررا على الوفاء بالعهود مثل الاية الكريمة من سورة النحل (٩١) : « وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ان الله يعلم ما تفعلون » . والاية الكريمة من سورة الاسراء (٣٣) : « .... وأوفوا بالعهد أن العهد كان مسئولا » والاية الكريمة من سورة التوبة (٤):«الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين » . ومعنى ذلك أن مبدأ الوفاء بالعهود هو معيار يكلفه الدين فى الاسلام. وتأسيسا على الاية الكريمة من سورة التوبة (٤) ، فان هذا المعيار ينطبق أيضا فى مجال العلاقات الدولية ، وهو على وجه الدقة ما يشكل تفوق الاسلام على القانون الدولى الوضعى (١٠٧) . ويحتج دعاة تطبيق الشريعة فى ميدان القانون المدنى والجنائى بالحجة نفسها ايضا (١٠٨) .

سوف اعرض الان لبعض القواعد المحددة فى القانون الدولى الاسلامى كما

بشرحها الكتاب المسلمون فى الموضوع . لقد تناول كتاب آخرون كثيرا من هذه الموضوعات فى تفسيرهم من جديد بعقيدة الجهاد التقليدية . وفى هذا العرض سوف اتبع الترتيب المنهجى الذى يضعه هؤلاء الكتاب للقانون الدولى الاسلامى . فهم عامة يضعون موضوعات القانون الدولى الاسلامى تحت عنوانين رئيسيين : العلاقات الدولية فى وقت السلم ، والعلاقات الدولية فى وقت الحرب .

والموضوعات التى تقع تحت العنوان الاول : مبدأ العلاقات السلمية بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول ، الدبلوماسية ، والمعاهدات . الا ان هذا الموضوع الاخير — نظرا لمكانته النظرية المأثورة التى تتصل بالهدنة — يوضع تحت العنوان الثانى عند بعض الكتاب . وهذا العنوان الثانى ، وهو العلاقات الدولية فى وقت الحرب ، يتضمن الموضوعات التالية : الحروب المشروعة والحروب غير المشروعة ، الانذار بالحرب واعلان الحرب ، معاملة اشخاص واموال الاعداء ، اسرى الحرب ، الامان ، وانتهاء الحرب .

ولن اتناول مبدأ العلاقات السلمية اذ قد تعرضت له فى االفقرة الثانية من الفصل الرابع . ومما له دلالته ان الدبلوماسية تعالج باعتبارها مؤسسة قائمة فى وقت السلم اذ ان ذلك يظهر رغبة الكتاب المحدثين فى تأكيد الطبيعة السلمية لنظرية الجهاد . ذلك أن القاعدة التاريخية التقليدية الوحيدة التى تتعلق بالمبعوثين هى القاعدة القائلة بأنهم يمنحون الأمان تلقائيا كما رأينا فى الفقرة الثالثة عشر فى الفصل الثانى . ولامعنى لذلك الا فى حالة علاقات العداوة . لكن الكتاب المحدثين يضعون هذا الامان الذى يمنح تلقائيا على قدم المساواة مع المؤسسة الحديثة القائمة على الحصانة الدبلوماسية . ذلك أن كتب الفقه التقليدية لا تكاد تمس مسألة وضع الدبلوماسيين ، ومن ثم فان معظم الكتاب المحدثين يفصلون الكلام

فى هذا الموضوع بايراد امثلة تاريخية من الدبلوماسية بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول (١٠٩) .

ونتيجة للنظرية الاسلامية التقليدية التى لا تقبل وجود علاقات سلمية دائمة بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول ، فان كتب الفقه التقليدية لا تبحث الا ثلاثة أنواع من المعاهدات : الامان المجاعى ، الهدنة المؤقته ، وعهد الذمة الدائم الذى يخضع السكان بمقتضاه لحكم الدولة الاسلامية ، ويسمح للسكان غير المسلمين ، فى الحالة الاخيرة بالاستمرار فى اعتناق دينهم وان كان عليهم أن يدفعوا ضريبة خاصة هى الجزية . الا ان الكتاب المحدثين الذين ينادون بأن العلاقات بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول علاقات سلمية فى جوهرها ، يؤكدون ان القانون الدولى الاسلامى يسمح بعقد كل انواع المعاهدات . فالدولة الاسلامية تستطيع فى وقت السلم أن تعقد معاهدات تجارية دائمة ، ومواثيق الصداقة ، ونحوها وهم يؤسسون رأيهم على الاوامر القرآنية العامة التى تدعو الى الوفاء بالعهد وعلى قدوة النبى اذ روى أنه قد عقد معاهدة مع يهود المدينة (١١٠) . واستهدافا لوضع نظرية عامة بشأن المعاهدات الدائمة اضطر الكتاب المحدثون الى تنحية القيود التى تفرضها الشريعة على عقد الهدنة ، اذ أن معظم المذاهب الفقهية ترى أن الهدنة لا يمكن أن تعقد الا لأجل محدود . وصحيح أن الحنفية قد أباحوا الهدنة غير محدودة الاجل، الا انهم ينصون على أن للامام الحق فى نقض الهدنة كلما كان ذلك لصالح المسلمين (١١١) . ويرى الكتاب المحدثون ان هذا الشرط الضمنى الاخير ، اى أن الهدنة تظل صحيحة طالما كانت فى صالح المسلمين ، يشبه نظرية « شرط تينام الحالة الراهنة » فى القانون الدولى الوضعى ولذلك فان رأى الحنفية مقبول لولا أنه يعارض ما يحث عليه القرآن بصفة عامة من الوفاء بالعهود كما يعارض الآية الكريمة من سورة الانفال (٥٨) : « واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء » التى

تتطلب أن تظهر دلائل موضوعية على الخيانة (١١٢) . ان ما يحث القرآن عليه فى هذا الصدد بعامة وقدوة النبى فى عقد حلف مع يهود المدينة ، هى الحجج التى تقــام على النظــرية التقليــدية التى لا تبيـــح الا الهــدنة الموقوتة (١١٣) . وقليل من الكتاب من يذكر الشروط العامة لصحة المعاهدات وهم لا يبتعدون كثيرا عن النظرية التقليدية ، اذ يعددون المتطلبات التالية : يجب أن يعقد الامام أو وكلاؤه المعاهدات فاذا عقدها وكيل عنه فالمعاهدة تخضع لتصديق الامام حتى يتحقق من أن الوكيل لم يخرج عن حدود وكالته . ولا يجوز أن تتعارض نصوص المعاهدة مع القوانين الجوهرية فى الاسلام . وهو ما ينبنى على الحديث : **فايما شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل »**(١١٤). أما المعاهدات التى تعقد تحت الاكراه فهى باطلة ، اذ أن المعاهدة يجب أن تبنى على القبول المتبادل . وأخيرا يجب أن تكون نصوص المعاهدة محددة بحيث ينص بشكل واضح على حقوق وواجبات الطرفين على نحو لا يسمح بتفسيرات متغايرة . والقرآن الكريم يحذر من المعاهدات ذات النصوص الغامضة فى سورة النحل الآية (٩٤) : « ولا تتخــذوا ايمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتهـــا وتذوقوا السوء بمـــا صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم » (١١٥) .

وتحت عنوان العلاقات الدولية فى زمن الحرب ، وبعد المناقشة العامة التى تناولناها من قبل عن الحروب المشروعة وغير المشروعة ، نجد القواعد التى تحكم اعلان الحرب أو الانذار بها . وهو الشكل الحديث للدعوة الى الاسلام التى توجب النظرية التقليدية أن تسبق القتال (١١٦) . وعلى خلاف القواعد التقليدية يؤكد الكتاب المحدثون أن الانذار المسبق بالهجوم الذى تصحبه الدعوة الى الاسلام أو الى قبول الجزية الزامى واجب فى كل الاحوال فليس هدفه فحسب هو تحذير السكان المدنيين فى أرض الاعداء من اندلاع القتال الوشيك بل يهدف ايضا الى ابلاغ العدو أن الاسلام يقاتل فى قضية دينية لا من أجل الفتح لمجرد الفتح أو المكاسب الدنيوية . ويفخر هؤلاء الكتاب

بأن التعاليم الاسلاميةفىاعلان الحرب اقدم بثلاثةعشر قرنا من التقنين الدولى الحديث فى هذا المجال كما جاء فى لائحة لاهاى بشأن بدء الحرب فى سنة ١٩٠٧ . الا أن هؤلاء الكتاب يسارعون الى القول بأن هذه القواعد لاتكاد تحترم فى الغرب ، اذ أن الهجوم المباغت قد أصبح هو القاعدة بدلا من الاستثناء . وهم يعزون هذه الظاهرة الى الضعف الاساسى فى القانون الدولى الوضعى الذى يفتقر الى كفالة دينية أو معنوية ، بخلاف القانون الاسلامى (١١٧) .

وقانون الحرب موضوع أثير لدى الكتاب المحدثين ، وهم ينتقون مجموعة مختارة من أكثر القواعد انسانية فى كتب الفقه التقليدية (١١٨) ويقارنونها بالمواثيق الدولية الحديثة بشأن الحرب . ومن الامثلة النموذجية الدالة فى هذا المجال نورد النص التالى الذى يعدد الاعمال المحظورة حسب المواثيق الحديثة ثم يقول :

« وقد مر القول بأن الاسلام نهى عن كل ذلك ونهى عن الكثر منه ، نهى عن قتل جريح ، ونهى عن مقاتلته ونهى عن مقاتلة من القى السلاح ، ونهى عن قتل الرهبان ورجال الدين وعن هدم الصوامع والبيع . ونهى الاسلام فى الحرب عن التخريب فى حين أن قواعد القانون الدولى الحالى اباحت تدمير الطـــرق والكبارى وكل ما يستفيد منه العدو فى الحرب » (١١٩) .

وهم عادة يتبنون المعجم الحديث فى القواعد التى تحكم الحرب ، ومن ثم يوضع حظر قتل النساء والاطفال والعجزة والشيوخ على قدم المساواة مع ما تحظره القواعد الحديثة من الهجوم على المدنيين . ولا يلقى هؤلاء الكتاب المحدثون اهتماما بالتطور التكنولوجى الحديث للحرب ، الا فى أحيان قليلة . ويخوض أحد الكتاب فى مسألة ما اذا كان الاسلام يبيح استخدام القنبلة الذرية ، وتأسيسا على الآية الكريمة من سورة الانفال (٦٠) : « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيـــل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ،

يستخلص هذا الكتاب أن انتاج القنبلة الذرية مباح الا أن استخدامها مقيد بشرط الرد على العدو أو الدفاع فى حالة هجوم ذرى من العدو ، لأن الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٤) تقول : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (١٢٠) . ويتناول كاتب آخر مناهج الحرب الحديثة ولكن حماسته تذهب به الى الرد على المزاعم القائلة بأن المسلمين الاوائل قد اخترعوا الغازات السامة واستخدموا « الطيارات الشراعية المنزلقة » فى المعركة ، فلا يكاد يمس النتائج القانونية لذلك الا أنه يرى أن المواثيق الحديثة فى الحرب تكون جزء من القوانين الدولى الاسلامى طالما التزمت بها الدول الاسلامية (١٢١) وأخيرا يذكر بعض الكتاب أن الاسلام يحرم الهجوم على مركبات الاسعاف والمرضين وحاملى نقالات المرضى (١٢٢) .

ترى النظرية التقليدية أن للامام الخيار بين أربع سياسات فيما يتعلق بأسرى الحرب : فله أن يقتلهم ، أو أن يسترقهم ، أو أن يبادلهم بفدية ، أو أن يحررهم دون شرط او قيد (١٢٣) . الا أن الكتاب المحدثين يحتجون بالآية الكريمة من سورة محمد (٤) : « فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » ، فيرون أن خيار الامام مقيد بتحرير الاسرى بفدية أو بغير فدية فقط . ويرى هؤلاء الكتاب أن قتل الاسرى محظور ويستخلصون ذلك أيضا من رأى بعض الفقهاء الاوائل . الا أنه يباح قتل أفراد بعينهم من الاسرى اذا قام سبب محدد يدعو الى ذلك ، وعلى هذا الاســـاس فهم يفسرون الاحداث التاريخية التى قتل فيها الاسرى فى خلال حياة الرسول . أما عن استرقاق الاسرى فهم يرون أن ذلك كان مباحا فى صدر الاسلام اذ كان العدو يفعل ذلك بأسرى المسلمين ، وهم يؤسسون هذا الرأى على الآية الكريمة من سورة النحل (١٢٦):«وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به». ويلاحظ كثير من الكتاب أن الاسلام ، شأنه فى ذلك شأن معـــاهدة جنيف فى ١٩٢٩ تماما ، يرى أن أسرى الحرب هم أسرى الدولة وليسوا أسرى

لافراد أو الوحدات العسكرية التى قامت بأسرهم . ويجب أن تحسن معاملة الاسرى وأن يزودوا بالغـــذاء والملابس وهو ما يستمد من الآية اكريمة من سورة الانسان (٨) : « ويطعمون الطعـــام على حبه مسكينا ويتيمـــا وأسيرا » (١٢٤) .

ولن أتناول موضوع الامان هنا اذ أن الكتاب المحدثين لا يتجاوزون الاطار التقليدى فى هذا المجال ولا يتقدمون بأمثلة لافتة للنظر فى التفسير الحديث له ، وسوف أمضى الى القواعد التى تحكم انهاء الحرب . هناك الامكانيات المتصورة التالية لأن تضع الحرب أوزارها (١) — مجرد وقف القتال (٢) انتصار الجيش الاسلامى (٣) استسلام العـــدو بالدخول فى الاسلام (٤) عقد معاهدة سلام أو هدنة (١٢٥) . الا أن معظم الكتـــاب لا يناقشون الا التصور الاخير أى أن تضع الحرب أوزارها عن طريق معاهدة سلام أو هدنة . والمسألة الحاسمة فى هذا الصدد هى ما اذا كان للمسلمين أن يعقدوا معاهدة سلام دائمة مع المؤمنين ، اذ أن النظـــرية التقليدية لا تبيح الا هدنة ذات أجل محدد أو هدنة يمكن نقضها من جانب واحد (١٢٦). وقد رأينا أن معظم الكتاب يرون اباحة عقد كل أنواع المعاهدات الدائمة فى وقت السلم . وهم يرون مع ذلك أن للمسلمين الحق فى عقد معاهدات سلم دائمة مع أعدائهم لوضع حد للحرب بينهم . ولكنهم يختلفون فى التفاصيل ، فبعضهم يؤكد أن معاهدة السلم الدائمة الوحيدة التى يبيحها الاسلام هى عقد الذمة ويتضمن ذلك أن غير المسلمين يجب عليهم الاقرار بسيادة الدولة الاسلامية ودفع الجزية ، ولا يستطيع المرء من ثم أن يسميها حقا معاهدة سلام . فهى أميل الى التسليم . وفضلا عن عهد الذمة لا يقبل هؤلاء الكتاب الا عقد هدنة موقوتة . ومن ثم يظلون فى نطاق النظرية التقليدية (١٢٧) ، الا أن غيرهم من الكتاب يرون أنه من الممكن عقد معاهدات دائمة للســـلام غيرعهد الذمة ، بشرط ضمان نشر الاسلام وبشرط الا يكون ذلك مما تضع الدولة الاخرى عليه أية قيود (١٢٨) .

من الواضح أن الكتابات التي ناقشتها في هذا الفصل تتصف بسمة دفاعية كبيرة . فلقد نزعت عن نظرية الجهاد التقليدية روحها القتالية واعتبرت نظاما قانونيا كافيا للحفاظ على السلام في مجال العلاقات الدولية . ويؤكد هؤلاء الكتاب القيم الخلقية الكامنة وراء هذا النظام . ويرى هؤلاء الكتاب المسلمون (الذين يشبهون بانجلوس « بطل كانديد لفولتير ») أن الاسلام هو أحسن ما في الامكان من نظم ، فهو يتفوق على القانون الدولي في سلميته وتسامحه واحترامه للكرامة الانسانية وادانته للاستعمار والاستغلال وولائه للعهود وللانسانية . وهم اذ يؤكدون هذه المبادىء السامية يضعونها في مقابل الممارسات الشريرة للتعامل الدولي المعاصر الذي تتفشى فيه الخيانة والفظائع والعدوان الانسانية . فضلا عن أن كثيرا من هؤلاء الكتاب يشيدون بعبقرية الاسلام التشريعية اذ استطاع أن يضع نظرية للقانون الدولي قبل ظهور القانون الدولي الحديث بزمن طويل وهم يرون أن نظرية الاسلام في القانون كافية لأن تلبي احتياجات العصر الحديث وأن تحل المشاكل التي لم يستطع القانون الدولي الحديث أن يعالجها . ويرون أن تفوق هذه النظرية انما ينجم عن طبيعتها الدينية التي تسبغ عليها كفالة خلقية . ومن ثم يرون أن تطبيقها يفضل ما يمكن للقانون الدولي الوضعي أن يقدمه . ان الكتابات التي تتناول القانون الدولي الاسلامي جزء نموذجي من التيار العريض للكتابات التي تدافع عن الاسلام ضد الصورة المظلمة التي كانت سائدة في الغرب . وهو دفاع يتناول ، فضلا عن الجهاد ، وضع المرأة والرق ، والقانون الجنائي ، وحقوق الانسان ونحوها . والقواعد الاسلامية في كل هذه المجالات وفقا لدعوى هؤلاء الكتاب يمكن أن تضارع المؤسسات الغربية عن جدارة .

الفصل الخامس

نتـــائج البحث

فى الفصل الثالث قمنا بتحليل الجانب السياسى من الجهاد فى التاريخ الحديث ، أو على الاخص الى أى مدى لعبت عقيدة الجهاد دورا فى المقاومة المناهضة للاستعمار فى العالم الاسلامى . ففى المراحل الاولى للتوسع الاستعمارى كانت المقاومة تنظم فى حركات دينية تستدعى عقيدة الجهاد لتعبئة الجماهير ولتبرير الكفاح ضد الحكام الغربيين المسيحيين . وقد وصفت أربع حركات من هذا النوع وهى : « الطريقة المحمدية » فى الهند ، وحركة الامير عبد القادر فى الجزائر ، والحركة المهدية فى السودان ، والسنوسية فى نضالها ضد الايطاليين فى ليبيا . وفى المجتمعات التى ظهرت فيها هذه الحركات لم تكن هناك تفرقة واضحة بين مجال الدين ومجال السياسة . وكما حدث فى كثير من المجتمعات فيما قبل عصر الرأسمالية كان الدين يسيطر على البنية الفوقية الايديولوجية بأكملها . فلا غرابة اذن أن اتخذت حركات الاحتجاج والمقاومة هذه خصائص دينية خارجية . ونحن نجد فى التاريخ الاسلامى أمثلة كثيرة جدا على هذه الظاهرة ، ومن الممكن أن نضيف أن هذه الظاهرة وجدت فى التاريخ الاوربى ، مثل حركة اعادة المعمودية فى المانيا وهولندا .

...

وتشترك الحركات الاسلامية التى ظهرت وتطورت فى اطار المعارضة

للتوسع الاستعمارى الاوربى ، فى قسمات كثيرة . فقد كان زعماؤها يفسرون التوسع الاستعمارى بالرجوع الى الضعف الذى يوهن مجتمعاتهم أنفسها والذى أتاح للدول الاوربية فرصة لاقتحام العالم الاسلامى . وكان من رأيهم أن السبب الاول لهذا الوهن هو ضعف التمسك بعروة الدين الوثقى ، والانحلال ، والتخلى عن المبادىء الزاهرة السامية للاسلام . وتأسيسا على ذلك كان فى استطاعتهم أن يقدموا علاجا واضحا وبسيطا ، هو تنقية الاسلام بالعودة الى مبادئه الاولى ، ونطهيره من البدع وصنوف الفساد غير الاسلامية . وكانوا يؤكدون طبيعة الاسلام فى التوحيد بالله ، ويرفضون الشرك والكفر . والواقع أن هذه الحركات كانت تقاتل على جبهتين كانت تسعى من ناحية الى تنقية مجنمعانها أنفسها ، وتهاجم المؤسسات والممارسات القائمة التى كانت لا تتفق فى رأى زعمائها ، مع الاسلام الحق . ومن ناحية أخرى كانت تخوض نضالا مسلحا ضد الحكم الاستعمارى الذى كانت نرفضه هذه الجماعات رفضا كاملا . والتقى الهدفان فى جهود هذه الجماعات لأن تقيم دولة اسلامية خالصة تكون فيها الشريعة هى القانون الاسمى . وقد نجحت الحركات الاربعة التى وصفتها فى أن تشكل نويات شبيهة بالدولة وان لم نكن لها حدود دولية ثابتة للحرب المستمرة ضد الدول الاستعمارية . وفى داخل هذه « الدول » كانت الشريعة تطبق بكل قوة . وكان هناك تأكيد خاص على تطبيق الضرائب الاسلامية ، مما يوضح وجود سخط واسع النطاق على نظم الضرائب التى كانت قائمة قبل ذلك . ونتيجة لوجود هذه النويات الشبيهة بالدولة كان من الممكن ابتعاث واحياء عقيدة الجهاد اقتداء بسيرة النبى محمد صلى الله عليه وسلم . وبذلك أتيح استخدام هذا المنهج باعتباره وسيلة نرعية لتعبئة الجماهير ، اذ أن هذه العقيدة تقضى بأن المسلمين الذين كانوا يعيشون خارج حدود تلك الدولة الاسلامية الحديثة العهد بالظهور ويقعون تحت الحكم غير الاسلامى يفرض عليهم الهجرة الى أرض الاسلام ليوطدوا من دعائم المعسكر الاسلامى . وكان

تنظيم هذه الحركات يشبه- الى حد كبير تنظيم الطرق الدينية من حيث أنه كان يؤسس على نظام صارم لترتيب وتدرج القيادات وعلى الروابط الشخصية الوثيقة التى تتخذ شكل البيعة ، أى قسم الولاء ، بين الاتباع وقائدهم . وكان من الواضح أن ذلك قد طبق فى الجزائر وليبيا لأن « الطريقة » القادرية فى الجزائر و « الطريقة » السنوسية فى ليبيا كانتا المحورين التنظيميين اللذين دارت حولهما المقاومة المناهضة للاستعمار . أما فى الهند وفى السودان فان الطريقة المحمدية والحركة المهدية كلاهما زعمت لنفسها أنها تجب كل الطرق القائمة ، وتتجاوزها . ولكن ذلك لم يحل دونهما وأن يستعيرا النموذج التنظيمى منها .

وعند قراءة النصوص التى كتبها زعماء هذه الحركات أو دعاتها ، فان مما يستدعى النظر مدى انطباق الآيات القرآنية التى كانوا يوردونها على الظروف التى كانوا يعيشون فيها . والواقع أن المرء يمكن بسهولة أن يقارن بين هذه الظروف وبين الظروف التى نشأت فيها الدولة الاسلامية الوليدة تحت قيادة النبى محمد صلى الله عليه وسلم . وكانت المشكلات العملية التى جالدها محمد صلى الله عليه وسلم تشبه الى حد كبير تلك المشكلات التى واجهت هذه الحركات الطهرانية المناضلة ضد التغلغل الاستعمارى : صعوبة تجنيد الاتباع نتيجة لفتور حماستهم ، والمنازعات القبلية ، والصعوبات المالية ، والتعاون مع العدو . ومن ثم كان فى وسع زعماء هذه الحركة أن يلجأوا الى الآيات القرآنية التى تتناول هذه المشكلات أكثر من اعتمادهم على مؤلفات الفقه التى لم تكد تمس هذه الموضوعات . ويمكن أن نفسر ذلك بأن القرآن والحديث قد جاءا فى فترة تاريخية كان المسلمين يخوضون فيها غمار حرب متصلة بينما كانت مؤلفات الفقه بعد أن توقفت حروب الفتح .

وفى أثناء الفترات الأولى للتوسع الاستعمارى الغربى لم يكن هناك

الا الاسلام الذى بوسعه أن يقدم أيديولوجية قادرة على توحيد الصفوف وعلى حفز المسلمين الى أن يمدوا أيديهم الى بعضهم بعضا فى النضال المناهض للاستعمار . وكانت هذه الحركات الاسلامية تسعى الى اقرار دولة مركزية الى حد يقل أو يكثر ، تحكمها الشريعة ومن ثم فقد كانت خطرا على المصالح القائمة عند ذلك ، وواجهت منذ بدايتها المشكلات الناشئة عن معارضة جماعات معينة تسعى الى الدفاع عن امتيازاتها . وكانت الطبقات الحاكمة القديمة التى فقدت مواقع تعود عليها بالربح ، والقبائل التى حرمت من امتيازاتها المالية ، والطرق الدينية المنافسة التى فقدت احتكار اجراء العدالة وجمع الزكاة ، هى الجماعات التى عقدت العزم على الحاق الفشل بهذه«الدول»الحديثة . للوصول الى ذلك الغرض كانت هذه الجماعات غالبا ما تتعاون مع العدو العسكرى على الرغم من كل الحملات الضارية التى تعرضت لها لخروجها عن أحكام الدين . مع أن هذه الخصومة أسهمت بالتأكيد فى هزيمة تلك الحركات ، فى نهاية الامر ، الا اننا نجد أن السبب الحقيقى هو تفوق الخصوم الاستعماريين تفوقا كبيرا فى الميدان العسكرى والتقنى . ومع ذلك فان وجود هذه الحركات النضالية نفسها قد يكون قد عجل بالتوسع الاوربى فى المناطق التى كانت تناضل فيها تلك الحركات ، فلو لم تظهر نواة المقاومة المسلحة على حدود الاراضى التى احتلتها الدول الاوربية لكان من المحتمل أن تؤخر هذه الدول ، أو توقف ، غزوها لتلك المناطق . لقد أحست هذه الدول أن عليها أن تقضى على هذه الحركات المعادية لها وأن توسع الاراضى التى تسيطر عليها ، فى وجه ذلك الخطر المستمر الذى يهددها من الخارج كما يؤثر على موقف المسلمين الذين يقعون تحت حكمها .

ومن الامثلة التى جاءت متأخرة لحركات الجهاد النمطية تنظيم الشيخ عز الدين القسام فى فلسطين . لقد كان هذا التنظيم يشبه من الناحية الايديولوجية حركات الجهاد السابقة عليه شبها كبيرا . وكان يستمد الهامه

الرئيسى من الدين . وكان يرفض كل سيطرة أجنبية غير اسلامية ، فوجد ان النضال المسلح هو الطريقة الوحيدة لتحرير فلسطين من البريطانيين والصهيونيين . ومع أن هذا التنظيم لم ينشط الا لفترة وجيزة الا انه قد اثر تأثيرا كبيرا على ثورة ١٩٣٦ ــ ١٩٣٩ فى فلسطين . كانت حركة عز الدين القسام ، بمعنى من المعانى ، حركة قد فات أوانها، ولا تنتمى الى العصر التاريخى الذى ظهرت فيه اذ قامت فى مجتمع تمارس فيه العمل السياسى قيادة من النخبة التى اعتنقت القيم الغربية وصاغت أهدافها السياسية صياغات علمانية ووطنية وأقرت بالسيطرة الاجنبية الى حد أنها كانت مستعدة للتفاوض مع البريطانيين بل وللتعاون معهم فى بعض الاحيان . ومع ذلك فقد كانت حركة عز الدين القسام بالتأكيد روح الجماهير الريفية اساسا التى كانت تعانى من التحولات الاقتصادية فى البلاد والتى لم يعد لها أمل فى السياسيين الوطنية .

كانت ثورة عرابى شكلا مختلفا من أشكال حركات الجهاد النمطية ، فقد ظهرت أصلا باعتبارها حركة الضباط الذين يتحدثون العربية ، وأصبحت فى مرحلة تالية بقلبل حركة ملاك الاراضى وموظفى الحكومة العرب (المصريين) فى وجه مواقع السيطرة التى كانت تحتلها الطبقة التركية ــ الشركسية الحاكمة ، تلك الطبقة التى كانت تقف عقبة كؤدا ضد ترقيهم ووصولهم الى سلطة الدولة . لم يكن الحزب الوطنى التى كان يتكلم بلسان حالهم ويدعو الى مطالبهم حزبا راديكاليا فى أى وقت من الاوقات ، بل كان يدعو الى سياسة اصلاحية . ولا يمكن اعتباره معارضا للتدخل الاوربى الا فى حدود ادانته لسوء تصرف الرقابة المالية الانجليزية الفرنسية وادانته للمواقع الممتازة التى كان الاجانب يحتلونها . ولم تكتسب هذه الحركة خصائصها الحادة المادية للاستعمار ولم تنهض بمقاومة مسلحة ضد المحتلين الاجانب الا عندما أصبحت من القوة بحيث توجس البريطانيون خفية على مصالحهم المالية والاستراتيجية فقاموا بغزو البلاد . ولكن الايديولجية

الوطنية العلمانية التى كانت أكثر صلاحية للتعبير عن مطالب تلك الحركة لم تكن قد وجدت فى ذلك الوقت تقريبا ، فلجأت الحركة الى عقيدة الجهاد لتعبئة الجماهير . ولم يكن الدين يسيطر على هذه الحركة نفسها ولا على المطالب السياسية التى تقدمت بها ، كما كان الشأن فى حركات الجهاد الاخرى . لعب الدين دورا معينا فى حدود أنه وضع الاسس لشعور من التلاحم ضد العدو الاجنبى ، واكتسب هذا الجانب الدينى قوة من أن رجال الدين كانوا هم دعاة الحركة . وهناك فرق آخر فى أنه بينما كانت حركات الجهاد تسعى الى اقامة دول جديدة تحكمها الشريعة ، فان عرابى خاض نضاله فى داخل اطار الدولة المصرية القائمة بالفعل عندئذ . ومع أن الشكوك قد أثيرت حول شرعية سلطة عرابى الا أن نضاله يجب أن يرى باعتباره دفاعا عن الدولة ضد التدخل الاجنبى ، وبهذا الوصف كان حربا بين دول قومية استخدم فيه عرابى أجهزة الدولة العادية كالجيش والجهاز الادارى . كانت حركة عرابى تختلف عن الحركات المناهضة للاستعمار السابقة عليها فى العالم الاسلامى ، وبنفس القدر كان استخدام عقيدة الجهاد فى الشهور القليلة التى دامت فيها المقاومة المصرية ضد البريطانيين استخداما يختلف عن النماذج السابقة . فبينما كانت عقيدة الجهاد فى حركات الجهاد السابقة تندمج فى أيديولوجية اسلامية احيائية وطهرانية ، كانت هذه العقيدة عند عرابى منعزلة الى حد ما ، لأن ثورة عرابى لم تندلع فى نطاق أيديولوجية دينية صرفة ، وكان لعقيدة الجهاد عنده هدف دعائى يقصد به الى تعبئة الجماهير فقط .

كان هذا الجانب الدعائى أقوى وأظهر فى اعلان الجهاد العثمانى فى ١٩١٤ . فقد كانت الفتاوى والبيانات التى صدرت معها مجرد دعاية حربية بحتة تهدف الى حشد التأييد للقضية العثمانية من بين صفوف الشعوب الاسلامية التى تقع تحت الحكم الاستعمارى الروسى والفرنسى والبريطانى . وكان يقصد بها الى الاستهلاك الخارجى أكثر بكثير من الاستهلاك الداخلى ،

كما كانت تستثير مشاعر « الجامعة الاسلامية » . ومع ذلك فقد فشلت فى ذلك ، فلم يهب المسلمون ثائرين على الحكم الاستعمارى فى أية بقعة من بقاع العالم الاسلامى . ويعزى ذلك أساسا الى قوة القمع الاستعمارى ، ولكن سببا آخر يكمن فى أن « الجامعة الاسلامية » لم تكن حركة سياسية منظمة ، ومع أن مشاعر التحبيذ « للجامعة الاسلامية » كانت ذائعة الا أن الغرب قد بالغ كثيرا فى تقدير قوتها . كانت الصيحة التى تدعو الى الوحدة الاسلامية قد تنادى بها بعض المثقفين المسلمين الذين اخذوا يدركون الخصيصة العالمية للامبريالية الاوربية . وكان توحيد المسلمون فى رأيهم هو السبيل الوحيد لوقف مزيد من التوسع الاستعمارى . وتصادف أن ظهر هذا التيار الايديولوجى فى نفس الوقت الذى كانت الامبراطورية العثمانية تطمح الى نفوذ أكبر فى العالم الاسلامى بتأكيدها على لقب الخليفة الذى كان أحد ألقاب السلطان العثمانى ، بما يعنيه ذلك من أن السلطان العثمانى كان الزعيم الروحى للمسلمين جميعا كما أن البابا هو الزعيم الروحى للكاثوليك جميعا . مارست الامبراطورية العثمانية هذه السياسة ممارسة واعية ومقصودة فى مواجهة الدول الغربية وحققت بعض النجاح فيها . وهكذا رأينا أن مجال السياسة قد انفصل عن مجال الدين ، فى الامبراطورية العثمانية ، بمعنى أن الدين استخدم استخداما واعيا اتباعا لاهداف سياسية علمانية . وعلى الرغم من وجود المؤسسات الدينية المتصلة بالدولة ، وعلى الرغم من السلطة الدينية التى كان يتمتع بها السلطان العثمانى ، فقد كانت الدولة العثمانية تمر بعملية من التحول الى العلمانية نتيجة للضغط السياسى المباشر للدول الغربية من ناحية ، ونتيجة للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية فى البلاد على أثر التغلغل الاقتصادى والغربى ، من ناحية أخرى ، أما فيما يتعلق بنظرية الجهاد فاننا نلاحظ أن استخدامها قد أصبح جزء من رصيد الوسائل الدعائية الذى تلجأ اليه الدولة كلما رأت فى ذلك مصلحتها .

كانت الفجوة التى تتسع باستمرار بين السياسة والدين والتى جعلت

الدعوه للجهاد تعتمد على المنفعة السياسية لا على الشروط الموضوعية التى اقرتها الشريعة ، قد أصبحت أكثر وضوحا فى أثناء نضال الشعوب الاسلامية ضد السيطرة الاجنبية على مدار ذلك القرن . فلم يكن القادة السياسيون لهذه الشعوب يميلون الى اعلان الجهاد بعد ان ادركوا أن الثورة المسلحة الشاملة لا أمل فى نجاحها فى وجه التفوق العسكرى للدول الاستعمارية ، وبعد أن اقتنعوا أنه يمكن الحصول على قدر أكبر من الحرية باستخدام الاساليب السياسيه الغربيه وحدها مثل التفاوض والاقناع تدعمها المظاهرات الجماهيرية بين الحين والحين . وهو واضح وضوحا تاما بالنسبة الى مصر والهلال الخصيب حيث كانت هناك عوامل أخرى تحول دون استخدام عقيدة . فقد كانت الايديولوجية الوطنية تسيطر على السياسية المناهضة للاستعمار فيها ، سواء كانت الايديولوجية القومية العربية أو الايديولوجية الوطنية المصرية ، وكلاهما مبنى على التضامن الحضارى والعرقى لا على التضامن الدينى ، بينما لعب العرب المسيحيون دورا له أهميته فى الاحزاب الوطنية المختلفة . وفضلا عن ذلك فان القومية العربية التى كانت سائدة فى الهلال الخصيب قد تطورت فى سياق مقاومة الاتجاهات التى تدعو الى المركزية داخل الامبراطورية العثمانية نفسها وهى حصن الارثوذكسية الاسلامية . ومن ثم كانت لها طبيعة علمانية متميزة . ومع ذلك ، وحتى حينما لم تكن هذه العوامل قائمة وكانت السياسات المناهضة للاستعمار مبنية على الطائفة الاسلامية — كما كان الحال فى شبه القارة الهندية — فان نظرية الجهاد لم تكن موضع الدعوة (١) . وهكذا نرى أن عقيدة الجهاد لم تلعب دورا له أهميته على الاطلاق فى السياسات الوطنية فى العالم الاسلامى فى هذا القرن . الا أن نظرية الجهاد قد أثيرت عدة مرات فى قضية سياسية واحدة هى الاستعمار الصهيونى لفلسطين . ومع أن الزعماء الوطنيين الفلسطينيين ، تماما كزملائهم فى البلاد المجاورة ، لم يقوموا بالدعوة للجهاد ، الا انهم لعبوا على وتر

المشاعر الدينية عن طريق حملتهم لانقاذ الاماكن المقدسة ، سعيا الى كسب التأييد فى العالم الاسلامى كله . وعندما أصبح الوضع فى فلسطين حرجا أمام العرب فى أثناء ثورة ١٩٣٦ — ١٩٣٩ ، استجاب الزعماء المسلمون ورجال الدين المسلمون على طول العالم الاسلامى وعرضه باصدار بيانات الجهاد . الا أن الاثر الفعلى لهذا كله فى الواقع ضئيلا . فقد قامت حملات لجمع الاموال ولكن ما من متطوع واحد جاء قط الى فلسطين من العالم غير العربى . ومن ثم فيجب أن نرى فى بيانات الجهاد تلك مجرد بيانات أفلاطونية للتضامن .

والى جانب التيار الرئيسى للسياسات الوطنية التى سيطرت عليها البورجوازية المستغربة فقد قامت فى أثناء العشرينات والثلاثينات من هذا القرن بضع جماعات تشبه حركات الجهاد المبكرة شبها كبيرا ، وتنشط فى نطاق نفس التقاليد الاسلامية الطهرانية والاحيائية . وأشهر هذه الجماعات وأكثر نفوذا « جماعت اسلامى » فى باكستان و « جمعية الاخوان المسلمين » فى مصر وسوريا . ورفضت هذه الجماعات الفصل بين السياسة والدين وسعت الى انشاء دولة اسلامية تحكمها الشريعة . ولم تعتبر نفسها أحزابا سياسية اذ أن ذلك يتضمن قبولها للمبادىء الاساسية التى تقوم عليها الدولة الوطنية العلمانية . وكانت ترى أن الجهاد بمعنى النضال المسلح هو الطريقة لتحقيق أهدافها ، كما نعلم من شعار الاخوان المسلمين المصريين : « الله غايتنا والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا . الله أكبر الله أكبر » (٢) . فلم يكن النضال ضد الاستعمار وحده هدفهم بل النضال أيضا ضد تلك النظم التى تحول دون تطبيق الشريعة تطبيقا كاملا ولا تتخذ من القرآن دستورها . وقد شارك الاخوان المسلمون المصريون مشاركة نشطة فى النضال المسلح . وفى عامى ١٩٤٧ ، ١٩٤٨ ذهب كثير منهم الى نجدة الفلسطينيين فى قتالهم ضد الصهاينة . وفى ١٩٥٢ تكونت عصابات من

الاخوان المسلمين للهجوم على الجيش البريطانى فى منطقة قنال السويس . وبعد الثورة المصرية فى ١٩٥٢ لم يترددوا فى استخدام العنف ضد القـادة السياسيين للبلاد مما أدى فى النهـاية الى أن الحكومة قد حلت جمعيتهم واعدمت عددا من قادتهم . ان قوة هذه الجماعات والعدد الكبير من اتباعها تثبت أن تحول السياسة الى العلمانية ، فى النهاية ، كانت محدودا فى نطاق نخبة صغيرة اعتنقت القيم الغربية ، وأنه لم ينزل تماما الى كل الطبقات الاسلامية . وتؤيد الاحداث التى وقعت أثناء الثورة الفلسطينية فى ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩ هذا الرأى ، عندما كانت عصابات الفلاحين تعمل مستقلة عن القيادات الوطنية وتعبر عن مشاعرها فى صياغات دينية وتستخدم مفهوم الجهـاد .

يبدو أن الدور السياسى للجهاد فى الوقت الراهن يقتصر على ميدان الدعاية بالنسبة للصراع العربى الاسرائيلى وحده . ومع ذلك فان تحول السياسة الى العلمانية قد تقدم ـ باستثناء السعودية العربية ـ الى حد ان الحكومات لم تعد تصدر الآن اعلانا بالجهاد . كانت الدولة العثمانية فى بداية هذا القرن قد اكتسبت الشكل العلمانى بدرجة معينة ، ولكن الخليفة ـ السلطان ـ كان مازال يدعى لنفسه سلطة دينية ، ومن ثم فقد صدرت بيانات الجهاد بناء على ذلك عند اندلاع الحرب العـالمية الاولى ، ولكن الحكومات الحديثة فى العالم الاسلامى لم تعد تزعم لنفسها هذه السلطة الدينية . ومع أنها تسمى نفسها « اسـلامية » فى دساتيرها ، وتنص على أن الشريعة هى أحد مصادر قوانينها ، فلا أهمية لذلك فى مجال القانون ، ولاتكاد تكون له أهميته من مجال السياسة . ومن ثم فان هذه الحكومات تترك للعلماء مهمة الرجوع الى نظرية الجهاد فى حالة الحرب ضد دولة غير اسلامية ، أى ضد اسرائيل وحدها عمليا (٣) . ووظيفة ذلك هى ضمان الحد الاقصى من التأييد الداخلى لجهود الحرب القومية ، وبدرجة أقل لكسب التأييد السياسى للبلاد الاسلامية الاخرى . وفى البلاد التى توجد فيهـا

أقليات مسيحية كبيرة يصدر الزعماء المسيحيون أيضا بيانات لاسباغ الكفالة الدينية على الحرب . لقد أصبحت بيانات الجهاد اليوم مجرد بيانات لتأييد الحرب مبنية صراحة على الاعتبارات القومية فقط . وأصبح الجهاد اليوم ، اذا سلمنا بما يقوله الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الجامع الازهر فى ذلك الوقت ، واجبا وطنيا مفروضا على المسلمين والمسيحيين على السواء (٤) .

فاذا لخصنا ما سبق نستطيع أن نرى التطـور التـالى فى الدلالة السياسية لفكرة الجهاد فى التاريخ الحديث فى أثناء المراحل الاولى للتوسع الاستعمارى فى العالم الاسلامى : قدمت عقيدة الجهاد أيديولوجية مناسبة لحركات المقاومة فى أول الامر ، اذ أن هذه الحركات كانت تصوغ أهدافها صياغات دينية بحتة ومن ثم رفضت كل حكم أجنبى غير اسلامى ، وسعت الى تعبئة الجماهيرية الاسلامية لمقاومة الغزاة الاجانب . ونتيجة لميزان القوى غير المتكافىء ، فشلت هذه الحركات فى تحقيق هدفها وهو انشاء دولة اسلامية حقيقية ، فى النهاية . ونتيجة للتحول الاقتصادى والاجتماعى الذى جاء مع التغلغل الغربى ، ونتيجة للتأثير الثقافى الغربى المتزايد ، حدثت عملية تحول السياسة الى العلمانية : انتهت السياسة الى الانفصال عن الدين ، وأصبحت القومية هى أيديولوجية المقاومة ضد السيطرة الاجنبية . ونتيجة للتفوق العسكرى للدول الاستعمارى فان النخبة التى اعتنقت القيم والاساليب الغربية ، وهى النخبـة التى كانت تسيطر على السياسات الوطنية ، قد تبنت المناهج السياسية الغربية ولم تلجأ الى العنف الا فى أحيان قليلة . ولم تكن هذه العوامل كلهـا مما يتفق مع استخدام عقيـدة الجهاد . وفى العشرينات وفى الثلاثينات ظهر تيار أصولى تجسم فى منظمات مثل « جمعية الاخوان المسلمين » و « جماعت اسلامى » كرد فعل على النفوذ الغربى المتزايد ، فى مواجهة الجماعات الوطنية التى تأرجح نشاطها غالبا على حافة التعاون مع الدول الاستعمارية . وكانت هذه الجماعات تعمل فى داخل نطاق تقاليد الحركات الدينية المناهضة للاستعمار فى المراحل

السابقة ، ولم تعترف بالفصل بين الدين والسياسة ، وكان الجهاد جزءا اساسيا من أيديولوجيتها . وعلى الرغم من التأييد الشعبى الذى حصلت عليه فقد قمعتها الحكومات الوطنية بعد الاستقلال . ونتيجة للتخلص من الاستعمار وانشاء دول قومية ذات سيادة اكتسبت صفة علمانية الى حد كبير ، فقدت عقيدة الجهاد أهميتها فى السياسة . واستمر الجهاد يقوم بدور معين بالنسبة للصراع العربى الاسرائيلى وحده . وباستثناء السعودية العربية لم تعد تصدر الدولة أى اعلان للجهاد ، ولم تعد يصدر الا من السلطات الدينية التى أصبحت الآن توحد بين الجهاد والحرب القومية بدرجة متزايدة . وهكذا نزلت نظرية الجهاد تماما الى مستوى ميدان الدعاية الدينية الملحقة بالسياسة القومية .

ونصل الآن الى الجزء الثانى من الاسئلة التى طرحناها فى البداية : كيف تطورت عقيدة الجهاد فى خلال المرحلة الحديثة ، أو على الاخص ما هو أثر التوسع الاستعمارى على عقيدة الجهاد ؟

لقد كان للتغير الذى لحق بالآراء والافكار المختلفة بشأن نظرية الجهاد هو موضوع الفصل الرابع من هذه الدراسة . فقد ظهرت الحاجة الى تفسير جديد لعقيدة الجهاد بعد هزيمة حركات الجهاد وما تلا ذلك من وعى المفكرين الاسلاميين بأن الدول الاستعمارية قد وضعت أقدامها بشكل راسخ فى أجزاء كبيرة من العالم الاسلامى . فقد أدركوا عندئذ عقم المقاومة المسلحة الواسعة النطاق فى مواجهة التفوق العسكرى للحكام الاستعماريين. وقد برر بعضهم موقف الاستكانة والقبول الذى لجأوا اليه بالعودة الى القاعدة التقليدية أنه لا يفرض على المسلمين الجهاد اذا لم يكن أمامهم أى احتمال للانتصار ، واستصدرت الفتاوى بهذا المضمون على أيدى الحكومات الاستعمارية (٥) . وباللجوء الى هذا الحكم التقليدى فلم يمسوا أسس فرض الجهاد وانما اعتبروه معطلا لفترة مؤقتة . الا أن المسلمين المحدثين سلكوا سبيلا أخرى بأن لجأوا الى تفسير جديد يقيد فريضة الجهاد .

ظهر هذا التفسير الجديد لاول مرة فى الهند . فبعد أن قمعت ثورة ١٨٥٧ فى الهند قمعا داميا ، جعل البريطانيون من الطبقات العليا والوسطى من المسلمين كبش الفداء . ومن ثم عانت هذه الطبقات من الاضطهاد والتفرقة فيما يتعلق بالوظائف الحكومية والجيش ، وأدركت هذه الطبقات أن الحكم البريطانى قد ضرب بجذوره الراسخة فى الهند وأن التعاون الوثيق مع البريطانيين هو الوسيلة الوحيدة لوضع حد لذلك الاضطهاد وتلك التفرقة ، وأن استمرار الحكم الهندى من شأنه أن يحميها من السيطرة الهندوكية . ولذلك سعت الى كسب البريطانيين الى جانبها باظهار ولاء الرعايا المسلمين للتاج البريطانى . وقد أدى ذلك الى تفسير جديد لعقيدة الجهاد بحيث يثبت هذا التفسير أن المسلمين لا يفرض عليهم دينهم أن يقاوموا الحكم الاستعمارى مقاومة مسلحة . وقد قدم سيد أحمد خان ، وهو أبرز ممثليهم المثقفين ، هذا التفسير الجديد ، وذلك بأن جعل نطاق فريضة الجهاد محصورا فى الحروب من أجل أسباب دينية كالنضال المسلح للدفاع عن المسلمين ضد القهر الدينى ، وأخرج من هذه الفريضة التى تقوم من أجل أسباب دنيوية كالحرب من أجل ضم الاراضى او المقاومة المسلحة ضد القمع المدنى . ولما لم يكن البريطانيون يهدفون الى استئصال الاسلام ولم يكونوا يعوقون المسلمين عن أداء فرائضهم الدينية ، فقد كان الجهاد فى هذا الرأى غير شرعى . وبهذا التفرقة بين الاهداف الدينية والاهداف الدنيوية مهد احمد خان الطريق للفصل بين الدين والسياسة وبالتالى لعلمانية السياسة .

ومع ان هذا الجدل الذى ثار فى الهند بشأن الجهاد خلال السبعينيات والثمانينات من القرن التاسع عشر كان ناجما مباشرة عن الوضع السياسى للمسلمين الهنود وعن مواقف البريطانيين منهم ، فيجب ، مع ذلك ، ان يوضع هذا الجدل فى نطاق التحديث الاسلامى . ان هذا التيار الفكرى الذى سوف يجد قبولا واسعا فى العالم الاسلامى كله قد ظهر فى

الهند اصـــلا ، وكان المسلمون الهنود هم اول من يفصحون عن آراء حديثه فى هذا الصدد بشكل منهجى ومتماسك . لقد كانوا يدركون تمام الادراك ، مثلهم فى ذلك مثل زعماء حركات الجهاد ، ان العالم الاســلامى ضعيف . ولكنهم على خلاف هؤلاء الزعماء كانوا يعرفون الغرب والثقافة الغربيـــة. لقد ادركوا التفوق الساحق للغرب فى الميادين التكنيكية والاقتصـــــادية والعســـكرية . ولذلك راوا ان مصدر هذا التفوق هو طبيعـــة الثقافة والاراء الغربية والمناهج الغربية فى التعليم والتربيـــة . وكان من رأيهم ان علاج تخلف المجتمع الاسلامى هو تبنى القيم والمثل الغربية وادخال النماذج التربوية الغربية . لقد رفضوا تزمت التقليد الاعمى للماثورات الدينيـــة فى صـــدر الاســلام ونادوا بأن لهم الحق فى اعادة تفسير مصادر الاسلام ، اى رفضوا التقليد ونادوا بالاجتهاد . ومن ثم أخذوا يشرحون الاسلام من جديد بطريقة تثبت ان مبادىء الاســلام الاساسية لا تعارض القيم السائدة فى القرن التاسع عشر مثل قيم التقدم والعلم والحــرية والتسامح الى آخر ذلك ، بل ذهبوا احيانا الى مدى بعيد ليبرهنوا ان الاســلام قــد اعتنق هذه القيم قبل أن تظهر وتشيع فى الغرب . وكان لهم هدف مزدوج من ذلك . كانوا يريدون من ناحية ان يزيلوا العوائق الدينية من وجه ادخال الثقافة والعلوم الغربيـــة ، ومن ناحية اخرى كانوا يدافعون عن الاسلام ضـــد الهجمات الايدلوجية الغربيـــة . وهذا الهدف الاخير هو الذى أكسب كثيرا من كتاباتهم صبغة دفاعية متميزة . فلما كانت نظرية الجهـــاد هدفا اساسيا للهجوم الغربى ، فان هـــذا الموضوع شـــغل مكانه هامة فى الكتابات التى كتبت دفاعا عن الاسلام . نستطيع ان نقول اذن فى النهاية، ان الكتابات التى كتبها المحدثون الهنود عن الجهاد كانت تحكمها ثلاثـــة اتجاهات متصـــلة بعضها بالبعض اتصالا وثيقا : الرغبة فى التقـــارب بين المسلمين الهنود والبريطانيين ، والرغبة فى اصلاح الاسلام بازالـــة

المعوقات الدينية من وجه ادخال وتبنى الثقافة الغربية ، واخيرا الحاجة الى الدفاع عن الاسلام ضـــد الهجوم الايديولوجى من الغرب .

كانت الكتابات التحديثية عن الجهاد التى نشرت فى أجزاء اخرى من العالم الاســـلامى ، وعلى الاخص فى مصر ، تشبه ماكتب فى الهنـــد فى هـــذا المجال شبها كبيرا . الا انها كانت تفتقر الى التعاطف الحار مع الغرب والثقافة الغربية . فلن يؤيد المصلح المصرى الشيخ محمد عبده ، فى اى وقت من الاوقات ، الحكم البريطانى فى مصر ذلك التأييد الحار الذى اظهره احمد خان فى الهند ، ولكنه لم يكن معارضا حقا للبريطانيين وخاصة بعد عودته من المنفى ، اذ انه لم يغفل مزايا الوجود البريطانى فى مصر باعتباره وسيلة لادخال التقدم فى البلاد . اما المفكرون الذين جاءوا بعده ، مثل تلميذه الشـــيخ رشيد رضا ، فقد اتخذوا موقفا نقديا متصاعدا من الغرب . واذن فقد كان الحافز الاقوى الذى دفع المسلمين الهنود للكتابة عن الجهاد ، وهو الرغبة فى كســـب ود البريطانيين وفى التعاون معهم ، غائبا عن حركة التحديث المصريـــة فى هـــذا المجال . وهو ما يفسر الفرق بين افكار المحدثين الهنود والمحدثين المصريين بشأن الجهاد . لقد اتفقت هذه الافكار فيما يتعلق بالطبيعة الدفاعية للجهاد . الا ان تصور الهنود للجهـــاد كان اكثر تقييدا اذ أنهم قصروه على حروب الدفاع ضد القمع الدينى ، بينما رأى المحدثون المصريون ان الجهاد نضـــال ضد كل انواع القمع دينيا كان أم سياسيا . وكان ذلك يتضمن أن النضال ضـــد السيطرة الاستعمارية يمكن ان يعتبر جهادا ، وهو على وجه الدقة ما اراد المحدثون الهنود أن يخرجوه من نطاق الجهاد . وتحت تأثير جمال الدين الافغانى نادى كثير من المحدثين المصريين بالجهاد ضد الاستعمار ، وفى مرحلة لاحقة ضد الصـــهيونية والشيوعية ، دون ان يتخلوا عن اطروحاتهم بأن الجهاد دفاعى اســـاسيا . الا ان هـــذه الدعوات كانت لها صبغة اكاديميـــة لا أكثر . فقد راينا ان النضال ضد السيطرة الاستعمارية قام اساســـا

تحت راية الوطنيـــة وان الدعوة للجهاد لم تكن أكثر من تعبير عن التأييد لهذا النضال من جانب السلطات الدينية .

أن هذا الموقف الدفاعى الذى اتخذه المحدثون لا يظهر فقط فى فكرة ان الجهاد هو الحـــرب الدفاعيـــة . ذلك ان مما يشـــغل مكانة هامة فى الكتابات المحدثة توضيح وعرض قوانين الحرب بهدف اثبات ان هـــذه القوانين مبينة على مبادىء سامية كالتسامح والانسانية وانها تكفل حماية الحرية الدينية والتعايش الســـامى بين الامم المختلفـــة والجماعات الدينية المختلفة . ويرى الكتاب المحدثون فى هذا ان احكام الاسلام تضارع بجدارة القانون الدولى الوضعى الراهن الذى يعود الى اصول غربية ، وهى النقاط التى تنفصـــلها تلك الكتب التى تقـــدم عقيدة الجهاد باعتبـــاره القانون الدولى العام الاسلامى . والهدف من هذه الكتب هو هدف الدفاع عن الاســـلام فقط وليس هدف الحشـــد والتعبئة ، فهى تتسم بمسحة نظرية واكاديمية ، اذ يدرك كتابها ان القانون الدولى الاسلامى ليس مطبقا فى اى مكان من العالم . ومع ذلك فان بعضهم يدعون صراحـــة الى تطبيقه محتجين بأن معاييره السامية سوف تسهم فى السلم العالمى وخير الانسانية . ويقترح كتاب آخرون أن يطبق القـــانون الدولى الاســـلامى فى مجال العلاقات الدولية بين الدول الاسلامية . ان هذه الحركة التى تســـعى الى اعادة ادخال الشريعة فى ميدان العلاقات الدوليـــة جزء من تيار اعم واشمل يناصر تطبيق الشريعة فى القانون المدنى والقانون الجنائى ، وان كانت قد بدأت كرافد من روافد الحركة القومية . ان السخط عـــلى الســـيطرة الغربيـــة ، ســـواء كان فى ميدان السياسة او ميدان الثقافة، قد أدى الى البحث عن قيم ثقافة اصيلة مستمدة من التراث ومن التقاليـــد الثقافية الاسلاميـــة . وكان الســـخط ينصب ايضا ، فى ميدان القانون ، على سيادة التقنينات الغربيـــة والمبادىء القانونية . ومن ثم نودى باعادة

ادخال القانون الاسلامى والمبادىء التى يرتكز عليها هذا القانون من جديد . ولم تتقدم هـــذه الحركة لفترة طويلة الا تقدما ضـــئيلا ، باستثناء بعض العبارات الجوفاء فى بعض الدساتير والتقنينات المدنية حيث نذكر الشريعة كأحد المصادر فى الحالات التى يصمت عنها القانون . الا أننا نلاحظ طفرة حديثة فى هذا المجال : فقد اعادت بعض الدول الاسلامية الحـــدود التى نص عليها القرآن عن جرائم معينة كالسرقة وشرب الخمـــر ، وليس من المنتظـــر على اية حال ان تطبق الشريعة فى مجال العلاقات الدولية .

ان التفسير الحديث الذى يؤكد الطبيعة الدفاعية للجهاد قد لقى قبولا واسعا الان وهو الذى يدرس فى المدارس باعتباره العقيدة الشائعة، لكنه ليس التفسير الوحيد الذى يجده المرء فىالكتابات الحديثةعن الموضوع. فبالاضافة الى الكتاب القلائل الذين يشرحون عقيدة الجهاد على النحـــو التقليدى بأن ينسخوا عبارات المؤلفات التقليدية فى الفقـــه ، توجد الان مدرسة اصـــولية للفكر متميزة ، تجمع بين المضمون التقليدى وبين قاموس شـــديد الحداثة . وقد وجد هذا التيار تعبيرا سياسيا فى حركات مثل « جمـــاعت اسلامى » فى الباكستان « وجمعيـــة الاخوان المسلمين » فى الشرق الاوســـط ، وايديولوجيـــة هذه الجماعات يسيطر عليها الدين سيطرة كاملة ، وهى لا تعترف بالفصل بين السياسة والدين . ومن ثم فان هذه الجماعات ترفض القومية ولا تعترف الا بالتضامن الدينى وهى تمضى فى طريق التقـــاليد التى أرستها حركات الجهـــاد السابقة ، وتهدف الى اقرار الحكم الاســـلامى على الارض كلها ، اى انها تريد «تحرير البشرية» بمعنى ايجـــاد ظروف يستطيع المرء فيها ان يختار بحرية بين ان يدخـــل فى الاســـلام او لا يدخل . وهم يدينون الحكومات القائمة فى العالم الاسلامى بشدة اذ انهم يرون انها ليست اسلامية حقا لانها قائمة على حاكمية الانسان وليس على حاكميـــه الله . والجهـــاد سبيلهم الى تحقيق اهدافهم ، فهم يرونـــه « النضال الثورى الدائم » من اجل نشر الاسلام . ومن ثم فانهم

يؤكدون الطبيعة التوسعية للجهاد . ويجب ان نعتبر هذا التيار المتشدد الذى يؤكد الذات تأكيدا قويا ، سأنه فى ذلك شأن التيار الحديث ايضا ، باعتبارهما كليهما رد فعل ضد النفوذ السياسى والثقافى الغربى . الا انه بينما رد المحدثون على هذا النفوذ بالتطابق مع القيم الغربية وقبول المفاهيم السياسية الغربية لكى يثبتوا ان الاسلام دين « جدير بالاحترام » ، فان الاصوليين رفضوا هذه القيم والمفاهيم رفضا باتا ، وهم يحاولون ان يجدوا فى الاسلام وحده مصدر الهامهم ، ويؤكدون القيم الاسلامية الحقة ، ويضعونها فى مواجهة مع الثقافة الغربية . وهم يشجبون راى المحدثين فى الجهاد ، شجبا عنيفا ، ويعتبرون هذا الرأى انهزامية فى وجه الهجمات الغربية ، ويرون انه لا يمكن تطبيق مقولات من نحو « دفاعى » أو « هجومى » على مفهوم الجهاد . فالجهاد عندهم هو نضال لنشر الاسلام ، وهو خير من ذاته ، وليس بحاجة الى تبرير عن طريق قيم خلقية غريبة عن الاسلام .

نستطيع ان نقول فى الختام ان الاراء الحديثة فى الجهاد هى تعبير عن مواقف معينة بازاء الحكم الاستعمارى والثقافة الغربية . كان رأى المسلمين الهنود فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر أن الجهاد لا يقوم الا دفاعا ضد القمع الدينى ، وهو رأى واضح الصلة بموقف التعاون الذى اتخذته الطبقات العليا والوسطى فى الهند بازاء الحكم الاستعمارى البريطانى وقد املته عليهم رغبتهم فى الحصول على نصيب فى الوظائف الادارية والعسكرية واقتناعهم بأن المفتاح الى التقدم هو فى الثقافة الغربية . كان هذا الرأى فى الجهاد ، فضلا عما كان يقصد به الى ان يثبت للبريطانيين ان المسلمين قادرين على خدمة الحكم الاستعمارى البريطانى باخلاص ، يثبت أيضا أنهم قد اعتنقوا قيما مثل التعايش السلمى والفصل بين الدين والسياسة . اما المحدثون المتأخرون — وقد تركزوا اساسا فى مصر وان ظهروا فى اجزاء اخرى من العالم الاسلامى — فقد اعتنقوا الرأى

القائل بأن الجهاد هو نضال دفاعى اســـاسا سواء كان ضد القمع الدينى او القمع السياسى . وهو رأى يعكس موقف النخبة التى اعتنقت القيـــم الغربيـــة وكانت مع ذلك تناهض السيطرة الاستعمارية وتؤيد بشكل عام الحركات الوطنيـــة . ولكنهم فى الوقت نفســـه كانوا يقدرون الثقافـــة الغربيـــة وكانوا مقتنعين بأن العالم الاسلامى يمكن ان يفيد منها . أما الاراء التى يعتنقها الاصوليون ، فى الجهاد ، وهم ورثة حركات الجهاد السابقة ، فهـــىآراء فى مضمونها تتطابق مع عقيـــدة الجهاد التقليدية وتمثل موقف الطبقات الدنيا الريفية اساسا ، فهى الطبقات التى عانت اكثر من غيرها من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية التى ادخلها التغلغل الغربى. ولما لم تكن لهم صلات مباشرة يعتد بها بالثقـــافة الغربية ، فقد وجدوا ملاذا لهم فى تقاليدهم الثقافية وفى الاســـلام على الاخص ، للتعبير عن مشـــاعرهم السياسية .

تذييـــل :

كنت قد كتبت الجانب الاكبر من هذا الكتاب قبل ١٩٧٦ . ومنذ ذلك الحين وقعت أحداث كثيرة تتصل بموضوعه الرئيسى ، وهو مفهوم الجهاد . ولعل هذه الاحداث قد أدخلت تعديلا ما على الاتجاه العام لهذا الكتـــاب ولعلنى لو شرعت أكتبـــه الآن لأدخلت قدرا ما من الاستفاضة والتاكيد على بعض موضوعات الكتاب وافكاره ، على نحو يختلف عمـــا كتبته به . ولقد عنيت بما يسمى الان اعادة بعث او احياء الاسلام ، فقد كانت بدايات هذه الموجة قد اخذت تتضح منذ ذلك الحين ، ولكن الثورة الايرانية ووقعها على العالم الاسلامى ، و « وحادثة المنصة » ، والصدام بين الاخوان المسلمين والنظـــام فى سوريا ، كل هذه الاحداث وما يجرى مجـــراها تدفعنا الى ان ننظر الى المـــاضى القريب نظـــرة مختلفـــة .

ومع ذلكَ فليس هناكَ جديد تحت الشمس من الناحية الايديولوجية. والمنظمات الاسلامية السياسية الراهنة لاتملك نظرية جديدة ، كل الجدة، عن الجهـــاد . ومازالت أفكارها هى أساسا أفكار سيد قطب وابو الأعلى المودودى ، وهى الافكار التى عالجتها فى الفقـــرة الرابعة من الفصـــلُ الرابع . الا ان الجديد وغير المسبوقَ فىَ هذا الصدد هو تقدير الوضـــع

الراهن من ناحيــة ، وتطبيق النظرية من ناحية اخرى وفى الصفحات التاليــة سوف اعرض ، عرضا عاما ، لحركة الاحياء الاســلامى فى مصر، ثم احاول ان ارسم تخطيطا موجزا للتطورات الحديثة فى نظريــة الجهاد وفى ممارسته . وسوف يتم ذلك بتحليل موضوعين للجــدل ، اثارا مناقشة واسعة تتصــل بما نحن فى صدده . والمناقشة الاولى دارت بين ممثلى الازهــر وهيئة تحرير مجلة «الدعوة» بشأن اتفاقية كامب ديفيد المعقودة فى ابريل ١٩٧٩ . أما المنــاقشة الثــانية فتتعلق بكتيب « الفريضــة الغائبة» الذى كتبه عبد السلام فرج ، وهو منظر منظمة الجهاد المسئولة عن مقتل السادات ، والرد الذى كتبه شــيخ الازهــر عليه . ولست أركز على مصر فقط الا لسبب واحد هو أنه يتوفر الكثـــير من الوثائق والدراسات نسبيا عن الحركات الاسلامية المصرية اذا قورنت بهذه الحركات فى البلاد الاخرى .

تعتبر هزيمة يونيو ١٩٦٧ حاسمة فى دفع حركة الاحياء الاسلامى فى الشرق الاوســط . فلم تكن مجرد هزيمة وقعت بالبلاد العربيــة المجاورة لاسرائيل ، بل كانت على الاصح هزيمة نظامين وطنيين عربيين راديكاليين ، وبالتالى فقد أسقطت مصداقية الايديولوجيــة الاشتراكية والقومية العلمانية التى اعتنقتها هذان النظامان . ومن ثم فقد كان رد الفعل هو ، من ناحية ، ابتعاث قدر معين من الراديكالية اليسارية تمثلها منظمات وطنية فلسطينية مختلفة ومجموعات من المثقفين وطلبة الجامعات[٥] . الا ان نظم الحكم قمعت هــذه التيارات فى الفترة بين ١٩٦٧ وبين حرب اكتوبر ١٩٧٣ . فقد تصرفت نظم الحكم ، كل منها ، على المستوى المحلى ، مع المجموعات اليســارية للمثقفين والطلبــة ، وتصرف الملك حسين ملك الاردن بالنيابة عن الدول العربية الاخرى فى المنطقة ، فى كبــت الحركة الفلســطينية الوطنية[٦] .

كان ضبط اليسار أحد روافد اعادة تنظيم صفوف القوى فى الشرق الاوسط . واصطلحت مصر وسوريا — ولو كان ذلك لمجرد الاسباب المالية وحدها — مع البلاد العربية المحافظة المنتجة للنفط . وكان معنى ذلك تخليهما عن اتجاهاتهما الراديكالية وتحويل سياستهما بحيث تتوائم اكثر مع رغبات هذه الدول التى اخذت دور الوصاية عليهما، وترتب على ذلك ادخال قدر معين من التوجه الاسلامى فى سياستهما ، اى ادخال القاموس والرموز الاسلامية فى الخطاب السياسى عندهما . كان ذلك واضحا فى حرب اكتوبر ١٩٧٣ (عملية بدر) حيث استخدم من الصور والمفهومات الدينية أكثر بكثير مما استخدم منها فى ١٩٦٧ .

ولعل هناك عاملا اكثر اهمية فى هذا الوضع الجديد فى المنطقة ، هو التقارب بين تلك النظم التى كانت راديكالية ، وبين الولايات المتحدة الامريكية . فقد كان قبول عبد الناصر لمشرووع روجرز للتسوية فى الشرق الاوسط ، فى ١٩٧٠ ، مما يشير سلفا الى سياسة السادات الموالية للغرب وهى السياسة التى ادت فى النهاية الى اتفاقية كامب ديفيد فى ١٩٧٩ ، عبر خطوات متلاحقة منها طرد المستشارين العسكريين السوفييت ، وابعاد العناصر الموالية للسوفييت من جهاز الدولة ، ثم قمع الطلبة الناصريين والشيوعيين .

كان من الظواهر المتصلة بارساء السيطرة الامريكية فى الشرق الاوسط ظاهرة ادخال مصر ، خاصة ، اقتصاديا فى داخل نطاق السوق الرأسمالية العالمية . وكان عبد الناصر قد بدأ سياسة انتاج المزيد من السلع الاستهلاكية واستيرادها ، سعيا وراء تأييد الطبقات الوسطى والعليا بعد هزيمة ١٩٦٧ . ولم يكتف السادات بمواصلة هذه السياسة ، بل أكدها وأبرزها حتى أعلن فى ١٩٧٥ سياسة الانفتاح . وكان من أثر ذلك كله صعود قطاع معين من البورجوازية جنى أرباحا طائلة من تجارة

الاستيراد المتزايد للسلع الاستهلاكية الترفية وبشكل عام من العلاقات الاقتصادية المتزايدة مع البلاد الاخرى . وحقق هذا القطاع ارباحا سريعة ، وكان مولعا بأن يتباهى بثروته التى حصل عليها حديثا ، من خلال مظاهر الاستهلاك الفاحشة.ولكن الغالبية الساحقة من المصريين كان عليها أن تعيش على الاجــور الهزيلة التى تحصل عليها من القطاع العام او ان تنتزع الكفــاف من قوتها كعمال زراعيين . ومن ثم فقد زادت هذه التطورات الجديدة من التناقضـــات الاجتماعيـــة والاقتصـــادية فى المجتمع زيادة ملحوظـــة .

ولعل هذه التناقضات تفسر الى حد ما سبب ظهور عدد من الحركات التى عارضت الحكومة ونشطت للعمل فى سبيل تحقيق مجتمع أكثر عدالة . ولكن واقع الامر يشـــير الى أن معظـــم هذه الحـــركات ، حـــركات اســـلامية ومن ثم فيجب أن نبحث عن تفســـير هـــذه الظـــاهرة فى التناقضـــات التى ظهرت على المستوى الايديولوجى والثقافى . فعلى اثر التغير بالاتجاه نحو الغرب ، دخلت السلع الاستهلاكية الغربيـــة وأنماط الحياة الغربية فى مصر وسادت عند قطاعات معينة من المجتمع . وانتشرت الثقافة الغربية « الشعبية » عبر وسائل الاعلام الجماهيرية . اى بعبارة موجزة ظهر الغرب ، والثقافة الغربية وكل ما تمثله ، ظهـــورا أوضـــح بكثير عما كان عليه فى الفترة السابقة . وكان ذلك يمثل تهديدا لعـــدد كبير من الناس وعلى الاخص منهم أولئك الذين يفتقرون الى المواد المالية للمشـــاركة فى ذلك كله والذين يحســـون أنفسهم معـــزولين عنـــه . ومن الناحية الاخرى ، وفى نفس الوقت ، اخذت المعايير والمثل العليـــا الاســـلامية تغزو السياسة والحياة العامة . وشجعت الحكـــومة ذلك ، فقد كانت تريد ان تستخدم الاســـلام سلاحا ضـــد اليسار ، بينما كانت تحاول ان تسترضى الدول العربيـــة المنتجة للنفط فى الوقت نفســـه . هذا التناقض بين غزو الثقافة الغربية وانماط الحياة والقيم والمعايـــير

الغربية من ناحية وبين ادخال الصبغة الاسلامية على الحياة العامة وعلى الخطاب السياسى من ناحية اخرى ، فضلا عما الحقته هزيمة ١٩٦٧ من تدهور فى مصداقية الأفكار اليسارية ، والحاح الحكومة المستمر على شرور الايديولوجيات الالحادية ، كل ذلك مهد تربة خصبة للحركات الاسلامية التى كانت تريد اصلاح المجتمع بتطبيق المعايير الاسلامية .

كانت اول حركة من هذا النوع هى « الجماعات الاسلامية »فى الجامعات المصرية . وقد تأسست حوالى ١٩٧٢ بمساندة نشطة من الحكومة لكى تقف فى وجه منظمات الطلبة الناصريين والشيوعيين التى كانت تسود الحياة السياسية فى الجامعات منذ ١٩٦٨ والتى كانت قد نظمت كثيرا من اجتماعات الاحتجاج والمظاهرات والاعتصامات ضد الحكومة . الا ان مساندة النظام للجماعات الاسلامية لا تعنى ان هذه الجامعات كانت مجرد ادوات له ، لا تملك ارادتها الخاصة . ذلك انها كانت تملك بالفعل افكارها واهدافها الخاصة كما اتضح ذلك فى ١٩٧٧ عندما اختلفت الطرق بينها وبين الحكومة اختلافا شديدا بمناسبة رحلة السادات للقدس ¤

كانت هذه الجماعات قد استطاعت فى ذلك الوقت أن تضم اليها عددا كبيرا من الطلبة نتيجة لعملها المثابر الدؤوب وتنظيمها البارع الذى مكنها ان تستولى ــ بتأييد مستتر من الحكومة ــ على اتحادات الطلبة فى ١٩٧٦ و١٩٧٧ . وكان جانب مما تتمتع به هذه الجماعات من شعبية يعود الى مقدرتها على تقديم حلول اسلامية للمشاكل التى كان يعانى منها معظم الطلبة ، وهكذا فقد وفرت هذه الجماعات وسائل النقل للطالبات اللاتى كن يقاسين الامرين فى الاتوبيسات المزدحمة لهيئة النقل العام فى القاهرة ، بشرط واحد هو ان يرتدين الزى الاسلامى .

كما نظمت هذه الجماعات ، بديلا عن الدروس الخاصة الباهظة الثمن والضرورية للطلبة للنجاح فى الامتحانات ، مجموعات دراسية فى المساجد. ووزعت نسخا رخيصة الثمن من الكتب والملازم الدراسية ، وسعت فى تحسين ظروف اسكان الطلبة . وفى الوقت نفسه نشطت هذه الجماعات لتطبيق المعايير الاسلامية فى الجامعات ، كالفصل بين الجنسين فى قاعات المحاضرات ، وحظر الافلام والاغانى ، واعداد قاعات للصلاة فى الجامعات . واظهار لشعبيتها ، نظمت هذه الجماعات اجتماعات جماهيرية للصلاة فى الميادين العامة وملاعب النوادى الكبيرة . وشأنها شأن كل الحركات الاسلامية كانت « الجماعات الاسلامية » تهدف الى انشاء مجتمع اسلامى حق ، وحاولت ان تفعل ذلك بوسائل سلمية اساسا ، اى انها كانت تهدف تغيير المجتمع بالدعوة والوعظ واجتذاب عدد كبير من الاتباع والانصار والحصول على مراكز مؤثرة فى المجتمع . وحيثما استطاعوا ذلك فرضوا معايير الاسلامية .

كانت ١٩٧٩ نقطة تحول بالنسبة « للجماعات الاسلامية » . فنتيجة لموقفهم النقدى من علاقات مصر الجديدة مع اسرائيل فان الحكومة لم تسحب فقط مساندتها لها بل اخذت تعمل ضدها وفقدت هذه الجماعات مواقعها المسيطرة فى داخل اتحادات الطلبة ، ثم حظرت فى النهاية فى ١٩٧٩ .

تمثل المجموعة التى تقف حول مجلة الاخوان المسلمين القديمة « الدعوة » التى سمح لها بالصدور مرة اخرى فى ١٩٧٦ ، اتجاها ثانيا فى الحركة الاسلامية المصرية وترى هذه المجموعة انها الوارث الحق للاخوان المسلمين فى الثلاثينيات والاربعينيات ، وغالبا ما تتصدر صورة حسن البنا صفحات المجلة . الا ان الخلفية الاجتماعية لانصارهم

مختلفة تماما . فبينما كان اعضاء « الاخوان المسلمين » القدامى يجيئون اساسا من الطبقات الدنيا والمتوسطة ، فان مجموعة « الدعوة » تمثل مصالح ذلك القطاع من البورجوازية المصرية الذى جنى ارباحا من سياسة الانفتاح ويريد توثيق العلاقات مع الدول العربية النفطية . واتباعا لسياسة هذه الدول ، تعارض مجموعة «الدعوة» اى تقارب مع اسرائيل .

ان المثل الاعلى للدولة الاسلامية الذى تريد هذه المجموعة ان تحققه هو تطبيق الشريعة . فهم لا يريدون الاطاحة بنظام الدولة بل يريدون التأثير عليه عن طريق الحملات الصحفية والدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية . فلا ترفض مجموعة « الدعوة » وجود النظام السياسى بل تريد ان تحقق اهدافها بالطرق المشروعة وبالدخول فى اللعبة السياسية وفقا للقواعد المتبعة . وقد حظرت المجلة فى سبتمبر ١٩٨١ كجزء من حملة السادات على المنظمات الدينية ، الا ان المجموعة ظلت باقية وعقدت اتفاقا مع حزب الوفد المعارض لتشارك فى الانتخابات البرلمانية تحت رايته ، ولهم الان بضع مقاعد تمثلهم فى مجلس الشعب .

وعلى الرغم من ان مجموعة «الدعوة» و « الجماعات الاسلامية »لم تكن فى اى وقت من الاوقات منظمات مؤسسة ، شكليا ، على نحو محدد وواضح ، الا انها كانت «شرعية» بمعنى من المعانى وعلى اعتبار انها كانت تلح على التغيير بالطرق المشروعة وحدها . الا انه قد وجدت على هامش حركة الاحياء الاسلامى بضع جماعات اصغر لم تتورع عن استخدام وسائل العنف لتحقيق اهدافها ، ومن ثم فقد كانت تمارس نشاطها سرا . وقد اشتهر امر ثلاث من هذه الجماعات شهرة كبيرة نتيجة لاعمال العنف التى مارستها تحديا للنظام القائم .

ففى ابريل ١٩٧٤ قامت جماعة يقودها صالح سرية ، وهو فلسطينى شاب يحمل درجة الدكتوراة فى العلوم ، بهجوم على الكلية العسكرية

فى مصر الجديدة باعتباره المرحلة الاولى لخطة انقلاب . الا أن المحاولة احبطت وقبض على أعضاء الجماعة وحوكموا . وبعد ذلك بثلاث سنوات قامت جماعة تسمى نفسها « جماعة المسلمين » ، وان كانت قد عرفت فيما بعد باسم « التكفير والهجرة » ، بخطف الشيخ محمد حسن الذهبى وزير الاوقاف ، وقتلته عندما لم تستجب الحكومة لمطالبها بالافراج عن زملائهم المسجونين وأن تذاع بياناتهم على نطاق واسع عن طريق وسائل الاعلام الجماهيرية وأن يسلم اليهم مبلغ كبير من المال . أما الجماعة الثالثة فهى « منظمة الجهاد » والتى كانت مسئولة عن مقتل السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ .

كان سيد قطب يوضح مفهوم الجهاد بقوله انه الثورة للحركة الاسلامية (٢) . وهى اشارة الى الموقع المركزى الذى يحتله هذا المفهوم فى الفكر الاسلامى النضالى . ولذلك فاننى ازعم ان دراسة افكار هذه الجماعات السياسية الاسلامية عن الجهاد ، وعن تعريف العدو ، وعن ضرورة التعجيل بالجهاد ، لها اهمية حاسمة فى فهمنا لهذه الجماعات . وسوف اثبت ذلك بتحليل المناقشتين اللتين ذكرتهما من قبل . وتتناول المناقشة الاولى مسألة الجهاد الخارجى أى الجهاد بين الدول الاسلامية والدول غير الاسلامية بينما تتركز المناقشة الثانية حول الجهاد الداخلى اى النضال فى بلد المرء نفسها لتحقيق المثل الاسلامية العليا . من الممارسات الشائعة فى كثير من البلاد فى العالم الاسلامى ان تسعى الحكومات الى الحصول على اقرار علماء الدين الرسميين لسياساتها الهامة أو التى من شأنها اثارة الخلافات ، وذلك حتى تثبت أن هذه السياسات تتفق مع تعاليم الاسلام ، او على الاقل لا تتعارض معها . وهو بالضبط ما فعله السادات عندما دفع بجامع الازهر والمؤسسات الدينية المتصلة به الى ان تصدر فتوى ، وفقا للشريعة الاسلامية ، بمشروعية اتفاقية كامب ديفيد المعقودة فى ١٩٧٩ . ونشرت هذه الفتوى

فى ١٠ مايو . وبعد ثمانية أيام أصدر وزير الاوقاف عبد المنعم نمر بيانا شرح فيه هذه الفتوى ردا على نقد علماء الدين من بلاد العربية الاخرى (٣) .

وكانت حجج علمـــاء الدين الرسميين تأييدا للاتفـــاقية مستمدة من العقيدة التقليدية التى تقول بأن رأس الدولة أى الامام ، له الحق أن يعقد هدنة مع العدو كلما رأى ذلك فى صالح المسلمين (٤) ، الا أنهم لم يشيروا الى تقييد مدة الهدنة،وهو التقييد الذى ترى معظم المذاهب أنه اجبارى حتى تبقى فريضة الجهاد حية . وقد يكون هذا الاغفال سياسيا فقط ، ولكنـــه يمكن أن يعزى أيضـــا للموقف التحـــديثى لعلمـــاء الدين الذى يرى أن التعـــايش السلمى هو الوضـــع العـــادى للامور بين دار الاسلام ودار الحـــرب . والدليل الذى يسوقونه على امكانية عقد المعاهدات مع العدو، بشـــكل عام يشبه الدليل الذى نجـــده فى نصـــوص الفقه التقليديـــة السائدة : سورة الانفال (٦١) : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها » . وكذلك قدوة النبى عندما عقد معاهدة الحديبية مع اهل مكة وعندما شرع فى عقد موادعة غطفان لكى تخرج هـــذه القبيلة عن القبائل التى كانت تحاصر المدينـــة .

وجه عبد العظيم المطعنى ، فى مجلة «الـــدعوة»(٥) نقدا قاســـيا للعلماء فى رأيهم ذلك ، وقال ان معاهدة الســـلام مع اسرائيل فى الظروف الراهنة لا يبيحها الاسلام . فقد كانت الظـــروف التى عقد فيهـــا النبى معاهدة الحديبية مختلفة اشـــد الاختلاف عن الوضع الحالى بحيث لايمكن أن يعتبر ذلك دليلا على شرعية المعاهدة مع اسرائيل . وقال ايضـــا ان معاهدة الحديبية ، على الاخص ، كانت مقيدة بأجل هو عشر سنوات فقط. ورأى عبدالعظيم المطعنى ان الحلف مع غطفـــان لم يعقد قط ومن ثم فلا يمكن ان يعتد به دليلا . .

أما الآية ٦١ من سورة الانفـــال فهو يرى أنهـــا لا تحمل مضمونا

عاما ينطبق فى كل الاحوال بل يجب ان نقرأ مع الآية الخامسة والثلاثين من ســـورة محمد : « فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلـــون والله معكم ولن يتركم اعمالكم » . فالاية الاولى تنطبق الا عندما يعترف العدو بحقوق المسلمين ، اما الاية الثانية فتسرى عندما لا يكون الحال كذلك كما هو الشأن ، عند المطعنى ، فى الوضع الحالى . هـــذا الى ان كثيرا من الفقهاء قد قالوا أن الآية الواحد والستين من سورة الانفال قد نسختها آيات القتال ، كالآية الخامسة من سورة التوبة .

ويرى المطعنى أنه حتى ولو لم تكن الآية (٦١) من سورة الانفال منســـوخة فان القرآن يجعل القتال فرضـــا على المؤمنين فى احوال يحددها بالذات ومثالها عندما يطلب شعب اســـلامى مقهور النجدة ، تأسيسا على الآية (٧٥) من سورة النساء : « وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنســـاء والولدان الذين يقولون ربنـــا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصـــيرا » .

ومن الشائق ان المطعنى لا يذكر دور رأس الدولة فى اتخاذ قرار خوض الحرب وتوقيت قبول السلم ، وهو عنصر جوهرى — وواقعى — من عناصر النظرية التقليدية . ومن ثم كان فريسة سهلة لعلماء الدين الرسميين . فقد كان الهجوم الرئيسى المضاد الذى شنه الازهر عليه يدور حول هذا الموضوع الحســـاس سياسيا ، واضطر المطعنى ، فى اجابته ، للاعتراف بسلطة رأس الدولة فى هذه الامور (٦) ، مما جعل نقده يفقد ضراوته ومما جعله يقدم هذا النقد على شكل مجرد نصـــح للحاكم اشبه ما يكون بنصـــح الصحابة للرسول . ولكن الازهر اعتمد على نقاط اخرى ، فقد ســـاق الحجة بأن المطعنى قد أساء الفهم عندما استشهد بمثال معاهدة الحديبية

وموادعة غطفان . فليست هناك اوجة للمشابهة بين هذين المثلين وبين اتفــاقية كامب ديفيــد ، وانما يشهد هذان المثــلان على أن عقد معاهدات السلم بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول امر مباح .

لم يكن مما يدعو للدهشـــة ان يأتي الهجوم على اتفاقية كامب ديفيد من مجموعة « الدعوة » فقد انتقدت هــذه المجمــوعة التقارب المصرى الاسرائيلى منذ بدايته . وكان ذلك مما ينسق مع علاقاتهم الوثيقة بالدول العربية النفطية المحافظة ، فضــلا عن أن ذلك كان نتيجة للأيديولوجية التى يعتنقــوها والتى تعزو كل الشرور فى المجتمع المصرى الى اعــداء خارجيين اربعـــة : اليهودية ، والصليبية ، والشيوعية ، والعلمانية(٧).

ومن ثم فان السلام مع اسرائيل مما لا يسوغ على الاطلاق لانه يعنى التسليم لاحد اعداء الاســلام الاساسيين . هذا الى ان «الدعوة» تصور اليهود ، فى الاســـاس ، اشرارا لا أمان لهم وعلى ذلك فان أى حلف يعقد معهم انما هو أمر لا يوثق به . ان الجهاد عند مجموعة « الدعوة » يعنى شيئا واحدا فى السياق المصرى : الحرب مع اسرائيل . فلا يوجد او لا يكاد يوجد اثر فى كتاباتهم لفكرة الجهاد باعتباره نضالا فى سبيل مجتمع افضل ، وهو ما يعكس بوضوح الخلفية الاجتماعية لهذه المجمــوعة التى يرتبط موقعها الاقتصادى بسياسة الانفتاح والتى لا تميل الى ادخال أية تغيرات اجتماعية واقتصادية جذرية فى المجتمع المصرى . ومن ثم فان فكرة الجهاد عندهم تنعكس فقط على النضال ضد الاعداء الخارجين الذين تقف اسرائيل باعتبارها ابرزهم واخطــرهم . ولكن هذا النضال نفســـه لا يتصور باعتباره شيئا مباشرا او عاجلا ، كما يتضح من الكلمات التالية لعمـــر التلمســـانى رئيس تحرير « الدعوة » :

« لن نطب لــه (اى الاســتيلاء اليهودى على القدس)
الا بعلاج التضحية والفداء والمران على الجهاد المقدس ننميــه

فى صدور هذا الجيل ليعلموه من بعدهم وسننتصر بفضـــل الله. وقوته « ويقولون متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريبا » (سورة الاسراء الاية ٥١) » (٨) .

أما بالنسبة للمجموعات الاسلامية السياسية الاخرى فان الحرب ضد اسرائيل لم تكن لها هذه الاولوية ، فان الذى يأتى فى مقدمة جدول اعمالهم هو النضـــال فى الداخل ، اى النضال لاقرار حكومة اســـلامية او مجتمع اسلامى . وهو الموضـــوع الذى يعالجه كتاب « الفريضـة الغائبـــة » بوضوح . فالكاتب يســـتخلص حججا ثلاثة لكى يدحض الرأى القائل بأن فريضـــة الجهاد تتطلب قبل اى شىء آخر تحرير القدس . وهو يقول اولا ان اليهود فى الوضع الحالـــى هم العدو الابعد بينما حكام مصر هم العدو الاقرب . ووفقا لاحكام القرآن فيجب الهجوم على العدو الاقرب أولا (انظر سورة التوبة ، الاية (١٢٣):«يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة » والنقطة الثانية التى يسوقها هى ان النضال لتحرير القدس لا يمكن ان يتم الا تحت راية الاســـلام وليس تحت قيادة الحكام الفاجرين . ثم يرى اخيرا ان وجـــود اسرائيل الاســـتعمارى فى العالم الاسلامى انما تقع جريرته كلية على عاتق حكام المسلمين . ومن ثم فيجب أن يستبدل هؤلاء الحكـــام أولا قبل أن تحـــرر القدس حقـــا . أما موقف « جماعة المسلمين » (التكفير والهجـــرة) فيشابه ذلك الموقف فيما عدا انهم ، كما ســـوف نرى ، لا يكفرون الحكام فقط بل يكفرون المجتمع المصرى كله ومؤسساته جميعـــا ، بقضها وقضيضها . ومن ثم فهم ينأون بجانبهم عن النضال بين اسرائيل ومصر فى وضـــعه الراهن ، ولا يميلون للقتال لانقاذ مصر والمجتمع المصرى . وقد عبر قائدهم مصطفى شـــكرى عن نفسه قائلا انه اذا وصـــل اليهود او غيرهم فان الحركة

ولكن عليهـــا أن تذهب بنفسها الى مكان أين فالخط العام الذى نتبعه ، كما قال ، هو ان نفر من العـــدو الخارجى والعدو الداخلى كليهما ، والا نقاوم (٩) .

كان موضوع المناقشـــة الثانية هو الجهاد الداخلى ، اى النضال فى داخل المجتمع لتغييره وفقا للمثل الاســـلامية العليا . وقد تركز هـــذا الجـــدل حول نقطتين أساسيتين هما : تعريف العدو ، واباحه استخدام العنف . وسوف احلل هذه المناقشة على اساس نصين هما كتيب « الفريضة الغائبة » لعبد السلام فرج الذى يعبر عن آراء « منظمة الجهاد » كما كشرح آراء غيرها من المجموعات والمنظمات لكى يدحضها . ثم الرد عليه بقلم الشيخ جاد الحق على جاد الحق (١٠) شـــيخ الازهـــر . ويمكن ان يقســـم هذا الكتاب الى مقدمة وثلاثة اجزاء ، يتناول الجزء الاول فيها تعريف العدو فيحاول ان يثبت ان حكام مصر الحاليين كفار ، ومن ثم تجب محاربتهم . فى الجزء الثانى يدحض كل الحجج المضـــادة التى تمثل فى الواقع آراء المنظمات والمجموعات الاســـلامية جميعا . اما الجزء الاخير فلا يهمنـــا كثيرا اذ يذكر عددا من الامثلة لما قام به الرسول والصحابة من الاعمال التكتيكية ويعدد أحكام الحرب . يشير عنوان الكتاب الى فريضة الجهـــاد ، ويرى الكاتب ان الامر بالجهاد لم يعد موضعا للطاعة بل ان البعض يؤولون هذا الامر لكى يلغوه الغاء . وهو فى مقدمته يؤكد إن الجهاد هو الوســـــيلة لاقرار الحكومة الاسلامية ، وهو فريضة على المسلمين جميعا لان الله يأمر الناس بأن يقضوا ويحكموا بما انزله : (سورة المائدة ، الاية ٤٨) : « فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم . » ثم يســـوق الكاتـــب احـــاديـــث يتصـــــل بعضـــــها بمجـــىء المهـــــدى المنتظـــــر لكى يثبت انه بعد حقبة من الجور ســـوف تأتى دولة الاســـلام التى تسود الارض كلها .

والجهاد هو اساسا نضـــال المسلمين ضد الكفار الذين لا يتمتعون بحماية الذمة او المهادنة . ولذلك فالدعوة للرجوع الى عقيدة الجهاد تبريرا لنضال ضد قوم هم وفقا لكل الظواهر مسلمون ويرون أنفسهم مسلمين ، هى أمر يتطلب حججا عقلية يعتد بها . وهو ما يفعله الكاتب فى الجزء الاول من الفريضة الغائبة » معتمدا على فتويين لابن تيمية تتناولان حكم المغول او التتار كما يسميهم ، فى الشرق الاوسط (١١) .

تجيب الفتوى الاولى عن سؤال عما اذا كان هؤلاء الحكام مسلمين كما يزعمون لانفسهم . وتشرح الفتوى الثانية موقف المسلمين تحت حكمهم .

ويقول ابن تيمية أنه على الرغم من ان هؤلاء الحكام ينطقون بالشهادتين فلا نزاع فى انه يجب محاربتهم لانهم كفار . ذلك انهم يجلون جنكيز خان ويدينون له بالطاعة فى منزلة المساواة مع النبى محمد ، كما أنهم يتخـــذون من الكفار اولياء ضد المسلمين . هذا الى انهم لا يطبقون الشريعـــة ، ولذلك اهميته القصوى ، وانما يحكمون وفقا لقانونهم (الياسق او الياسة).فحتى لو لم نعتبرهم كفارا فان التهمة الاخيرة وحدها تبرر محاربتهم تأسيسا على الاية الكريمة (٢٧٨ — ٢٧٩) من سورة البقرة : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحـــرب من الله ورسوله » أما الاراضى التى تقع تحت حكمهم ويعيش فيهـــا المسلمين فهى كما يرى ابن تيمية لا هى بدار الحرب ولا بدار السلم (دار الاسلام) وهـــى ارض لها حكمها الخاص « ويعامل المسلم فيها بما يستحق ويعامل الخارج عن شريعة الاســـلام بما يستحق » ولا يباح للمسلمين على وجه القطع ان يقدموا العون لهؤلاء الحكام .

ولا يجد عبد السلام فرج صعوبة فى أن يرى أوجه الشبه بين وضع الشرق الاوسط تحت حكم المغول وبين مصر فى الوقت الراهن ، فحكام مصر يطبقون قوانين الكفار بدلا من الشريعة ، ويتخذون من الكفار أولياء ، كما يلقون من الاجلال والتوقير ما لا يلقاه خالقهم : « فحكام هذا العصر فى

ردة عن الاسلام تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية والشيوعيــة والصهيونية فهم لا يحملون من الاسلام الا الاسماء وأن صلى وصام وادعى انه مسلم » (١٢) . ثم يستمر فيشرح بالتفصيل ان الردة عن الاسلام اخطر بكثير عن الكفر المجرد ذلك ان الشريعة تحكم بقتل المرتد الا اذا تاب ، بينما يمكن للكفار ان يفلتوا من هذا المصير اذا قبلوا الذمة ، مثلا ، او المهادنة.

وبعد أن يثبت الكاتب ، على ذلك النحو ، أن الجهاد ضد الحكومة هو فريضة واجبة فورا يمضى فيخصص الجزء الثانى من كتابه لدحض كل الحجج ضد هذا الرأى . فيرد أولا على أولئك الذين يرون أن المجتمــع الاسلامى والدولة الاسلامية يمكن تحقيقها من خلال التقوى الشخصية ، وطاعة الله ، واقامة الجمعيات الخيرية . وهو يرى أن التقوى والطاعة لا تعنى الا الجهاد فى الظروف الراهنة ، وأن تأسيس الجمعيات الخــيرية لا مجال له لانها تتعاون ، شاءت أم لم تشأ ، مع دولة الكفار .

ثم يوجه خطابه الى « الجمـــاعات الاسلامية » دون أن يذكر اسمها بالتحديد ، ويقول انهم عندما يسعون الى تحقيق مثلهم العليا بمجرد الدعوة وتكوين قاعدة عريضة من الانصار فليس ذلك الا نتيجة لجبنهم لانه لا يمكن ان يحل محل الجهاد . هذا الى أن القرآن يعلمنا أن اقرار الحكم الاســـلامى انما يأتى عن عمل جماعة صغيرة من الناس « وقليل من عبادى الشكور » (ســـورة ســـبأ الآية ١٣) « فان تطـــع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله » (سورة الانعام الآية ١١٦) « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » (سورة يوسف الاية ١٠٣) .

ويمضى الكاتب فيقول أن هذه الاقلية يجب أولا أن تسعى الى السيطرة على وسائل الاعلام الجماهيرية بالقوة ثم يأتى الباقى بعد ذلك من تلقاء نفسه :

« فالسعى المفيد حقا هو من اجل تحرير هذه الاجهـــزة

الاعلامية من ايدى هؤلاء .... ومعلوم انه بمجرد النصر والتمكن تكون هناك استجابة فيقول سبحانه وتعالى « اذا جاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون فى دين الله افواجا » (سورة النصر لايه ٢) »(١٣)

وكما يمكن لنا أن نتصور ، يجهز عبد السلام فرج ، دون هوادة ، الرأى الذى تقول به « الجماعات الاسلامية » أحيانا والذى يرى أنه يمكن تأسيس الدولة الاسلامية فى المدى الطويل على ايدى اتباع هذه الحركات من ذوى الفضل والايمان عندما يحتلون مراكز التأثير والنفوذ فى المجتمع . فيقول انه ما من شىء يرجى من مثل هؤلاء الناس اذ سوف يكون عليهم أن يتعاونوا مع الدولـــة القائمة لكى يصـــلوا الى مثل هـــذه المراكز ومن ثم يلحقهم الفساد .

ثم يشن هجومه على هدف آخر هو « جماعة المسلمين » (التكفير والهجرة) . ان هذه الجماعة لا تعتبر الحكام كفارا فقط بل تكفر المجتمـــع المصرى بأسره الا أنهم يدركون ميزان القوى بين عصبتهم الصغيرة وسائر المجتمع ومن ثم تختلف تكنيكاتهم عن طرائق «منظمةالجهاد» . والحل الذى يصلون اليه هو الانسحاب ، أو الهجرة من المجتمع ، سواء كان ذلك جغرافيا بالحياة فى مستوطنات صغيرة على حافة الصحراء ، أو كان ذلك اجتماعيا بتأسيس مجتمع منفصل تماما عن المجتمع الكبير . وهم يقارنون موقفهم بموقف النبى محمد والمسلمين الاوائل فى المرحلة المكية الاولى عندما كان النبى محمد يدعو أصدقاءه وأقرباءه ، فى السر ، الى دعوته . واستراتيجيتهم استراتيجية طويلة الامد . فهم يريدون انشاء مجتمع مضاد ما أن يصـــل الى السلطة حتى يعلن الجهاد ويستولى على البلاد . ولكن خطف الشيخ الذهبى وزير الاوقاف وقتله لم يكن ليتفق مع هذه الاستراتيجية . وليس هناك من تفسير الا انهم ، بعد اعتقال كثير من زملائهم ، احسوا بأن عليهم

أن يدخلوا ميدان العمل حتى ولو كان ذلك سابقا لاوانه على أن النتيجة كانت فيها نهاية حركتهم (١٤) . وبعد أن يعرض عبد السلام فرج لنظرية الهجرة فى الاسلام والظروف التى تصبح فيها الهجرة واجبة ، عرضا موجزا ، يأخذ فى نسفيه آرائهم :

« وهناك من يقول : ان الطريقة لاقامة الدولة الاسلامية هى الهجرة الى بلد أخرى واقامة الدولة هناك ثم العودة مرة أخرى فاتحين ، وتوفير جهد هؤلاء عليهم أن يقيموا دولة الاسلام ببلدهم ثم يخرجوا منها فاتحين » (١٥) .

وهو لا يوافق على رأيهم بأن الجهاد ليس فرضا لان موقفهم يقارن بموقف المسلمين الاوائل فى مكة ، وهو يقول أن ذلك يؤدى الى أن كل أحكام الاسلام الاخرى ، كالصوم مثلا ، التى نزلت بعد المرحلة ا. . . هى الاخرى غير معمول بها . وليس الحال كذلك كما هو واضح . ثم ان الله قد قال : « اليوم اكملت لكم دينكم » (سورة المائدة ٣) ويثبت الكاتب فى الختام أن الجهاد فى الظروف الراهنة هو فرض عين لأن العدو ، أى الحكام الكفار ، قد استولوا على ارض الاسلام . ثم يتناول بعد ذلك بعض المواقف التحديثية بشأن الجهاد ، وهى المواقف التى يتخذها علماء الدين الرسميون . والموقف الاول الذى يهاجمه أن الجهاد هو الحرب الدفاعية وحدها :

« وهذا قول باطل .... والصواب يجيب به رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما سئل « أى الجهاد فى سبيل الله .... قال من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله ... فالقتال فى الاسلام هو لرفع كلمة الله فى الارض سواء هجوما او دفاعا ... والاسلام انتشر بالسيوف ولكن فى وجه ائمة الكفر الذين حجبوه عن البشر وبعد ذلك لا يكره احد ....فواجب على

المسلمين ان يرفعوا السيوف فى وجوه القادة الذين يحجبون الحق ويظهرون الباطل والا لن يصل الحق الى قلوب الناس » (١٦) .

ثم يمضى فيورد حشدا من الاقوال التقليدية التى تقول بأن آيات السيف او آيات القتال (سورة التوبة ٥ ، وسورة البقرة ٢١٦) قد نسخت كل الآيات الأخرى التى تتناول العلاقات مع الكفار .

ان معظم كتابات المحدثين تؤكد ان للجهـاد دلالات من المعنى أكبر بكثير من مجرد القتال وحده . وتشرح هذه الكتابات أن هناك أشكالا روحية وخلقية للجهاد أهم بكثير من القتال وان فريضة الجهـاد يمكن أيضـا أن تؤدى باللسان أو بالقلم (جهاد الدعوة) أو بالمال . اما عبد السلام فرج فيرفض ذلك كله ويحتج بأن الله سبحانه وتعـالى قد قال : « كتب عليكم القتال » سورة البقرة ٢١٦) — القتال وليس الجهاد — كما انه سبحانه وتعالى قد قال : « كتب عليكم الصيام » (سورة البقرة ١٨٣) فذلك يثبت ان القتال فرض وأن المرء لا يمكن أن يؤدى هذا الفرض بمجـرد الدعوة أو الدعاية أو بأى وسيلة أخرى الا القتال .

جاءت فتوى شيخ الازهر ضد « الفريضة الغائبة » طويلة ومفصلة . وقد تناول الجانب الاكبر منها مدى صحة بعض الاحاديث وتفسيرات كلمات معينة وتعبيرات معينة فى القرآن والحديث ، لكى ينقض أسس مواقف الخصم . وتأتى بين الحين والحين ملاحظات شائقة توضح مدى قرب فكر علماء الدين من الايديولوجية السياسية الرسمية . فالحاكم فى الاسـلام يوصف بأنه «وكيل الامة» التى من شأنها أن تختار الحكام أو تعزلهم (١٧) . أما فيما يتعلق بالموضوع الذى نتناوله هنا فان هذه الفتوى تثير ، أساسا ، قضيتين : أولا ، متى وتحت اى ظروف يصبح المسلم ، والحاكم المسلم على الاخص ، كافرا . وثانيا ، عقيده الجهاد وتطبيقها . اما المسألة الاولى فهى مسألة قديمة جدا فى الاسلام اذ ترجع الى القرن الاول عندما برز الخوارج

ثورتهم بأن الخليفة قد ارتكب المعصية ومن ثم فلا يمكن اعتباره فى عداد المسلمين . الا أن الموقف الذى اقر بعد ذلك بصفة عامة هو أن المسلم لا يمكن اعتباره مرتدا الا اذا كفر بالاســـلام صراحة أو أنكر « ما علم من الدين ضرورة » ، سواء بالفعل او بالقول (١٨).فليس الخروج عن الشريعة وحده كافيا ، وانما يجب أن يسفر الفعل أو القول صراحة عن انكار ضرورة بعض الاحكام . وهنا بالطبع مجال واسع للتأويل ، ويمكن ان يحتج بأن الحاكم الذى لا يطبق أجزاء من الشريعة انما ينكر ضرورتها ومن ثم فهو مرتد ، الا أن الحكام على طول التاريخ الاسلامى قد فعلوا ذلك بالضبط ولم يعتبروا كفارا الا نادرا . ولكن الشيخ جاد الحق مع ذلك لا يريد أن يخوض هذا الجدال ، ولذلك فهو يؤكد مبدأ جديدا فى الموضوع : هو أن المرء لا يصبح مرتدا الا اذا تخلى عن الشريعة بأكملها . وهو يبذل جهــدا كبيرا فى تفسير الآية الكريمـــة « ومن لم يحكم بمـــا أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (سورة المائدة ٤٤) بهذا المعنى . ثم يؤكد فى النهاية ان الحكم بايمان المسلم أو كفره ليس من شأن أى من الناس وانما يقع على عاتق العلماء ، ويختتم فتواه قائلا : « وعلى ذلك يكون تكفير الحاكم لتركه بعض أحـــكام الله وحـــدوده دون تطبيـــق لا يستند الى نص فى القـــــــرآن أو فى السنة » (١٩) .

وبعد أن يحتج الشيخ جاد الحق بأن الحاكم ، فى هذه الظروف ، ليس بكافر ، يتناول مسألة ما اذا كانت الثورة عليه مباحة فى تلك الحالة فيورد حشدا من الاحاديث ثم يقول :

« وبهذه الاحاديث الصحيحة وغيرها نهتدى الى ان الاسلام لا يبيح الخروج على الحاكم المسلم وقتله مادام مقيما على الاسلام يعمل به ، حتى ولو باقامة الصلاة فقط ، وان على المسلمين اذا خالف الحاكم الاســـلام ان يتولوه بالنصح والدعوة الســـلمية

المستقيمة ..... فاذا لم يقم الحاكم حدود الله فينفذ شرعه تاما فليس له طاعة فيما أمر من معصيته أو نكر » (٢٠) .

يتفق تناول الشيخ جاد الحق لعقيدة الجهاد تماما مع كتابات المحدثين . وهو يقول صراحة أن هناك أشكالا عدة من الجهاد فيما عدا القتال ، وأنه اذا كان القتال ضروريا لحماية أرض المسلمين أو دين الاسلام فان فريضة الجهاد يمكن أيضا أن تؤدى بالمال أو باللسان أو بالقلب . وهو يحتج بأن الاسلام لم ينتشر بالسيف كما يفترى عليه بذلك المستشرقون ، فان ذلك سوف يكون نقيض آيات مثل « لا اكراه فى الدين » (سورة البقرة ٢٥٦) و « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » (سورة النحل ١٢٥) و « افأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (سورة يونس ٩٩) . اما آيات السيف فيؤكد انها لم تنسخ كل الايات الاخرى التى تتناول العلاقات بين المسلمين والكفار والتى تنطبق كلها فى ظروف بعينها . فالجهاد اذن هو الحرب الدفاعية اساسا ، وعندما تقوم الحاجة الى الجهاد فانما ينهض به الجيش النظامى الذى وكلته الامة عنها فى القيام بهذه المهمة .

ان المناقشات التى أوجزتها فيما سبق توضح أن عقيدة الجهاد مازالت حية جدا ، ومازالت موضوعا للخلافات الحادة التى لا تفتقر الى الدلالة العملية . ومع أن تلك الآراء التى تعقبتها المجموعات الاسلامية المختلفة عن الجهاد لا توضح الاسباب الحقيقية لمعارضتها للنظام القائم الا أنها تقدم معيارا تقاس به راديكالية هذه الجماعات .

والقضية الاولى الذي يجب أن نضعها موضع الاعتبار هنا هى ما اذا كانت حركة معينة تعطي الاولوية للجهاد الداخلي أو للجهاد الخارجى ، أى ما اذا كانت قيادتها ترى أن النضال ضد عدو خارجى ما أهم من النضال فى داخل المجتمع لاقرار دولة اسلامية حقة او لتحقيق المثل الاسلامية العليا .

ومن الواضح أن الحركات التى تضع تغيير المجتمع أولا على جدول أعمالها هى فى جوهرها أكثر راديكالية بكثير ، من ذلك التى تضع هذا فى المحل الثانى .

ويمكن أن يفسر الجهاد لتغيير المجتمع بطرق كثيرة . الا أنه اذا اعتبر نضالا ثوريا ، كما هو شائع بين المجموعات السياسية الاسلامية ، فيجب أن يكون هناك تعريف واضح للعدو . وفى الماضى كانت حركات مثل الوهابيين فى شبه الجزيرة العربية والمهديين فى السودان ترى اعداءها المسلمين كفارا لانهم لا يقرون ما يعتنقونه هم من اسلام . وهى ظاهرة لها مثيلها فى الوقت الراهن . فالمنظمات الراديكالية تعلن أن الحكام أو المجتمع بأسره كفـــار ، وهى بذلك تضع مسافة بينها وبين أعدائها ، وتجعل من الممكن تطبيـــق عقيدة الجهاد التقليدبة واستخدام العنف .

وهناك فى النهاية مسألة الحاح النضال المسلح فورا ، وهى مسألة تتعلق بالجهاد الداخلى أو الخارجى على السواء . وكلما زادت ثورية احدى الجماعات ، كان الحاحها أشد على خوض النضال دون تأخير ولو لم يكن النجاح مضمونا .

ولى كلمة أخيرة عن موقف علماء الدين الرسميين . فقد كانت مهمتهم على طول التاريخ هو اضفاء الشرعية على أى نظام كان فى الحكم . وفى المناقشات التى حللتها هنا نجدهم يقومون بذلك على وجه الدقة . فهم يدافعون عن اتفاقية كامب ديفيد وعن موقف الحكومة المصرية ضد هجمـــات الحركة الاسلامية . وتبدو لنا العلاقات الوثيقة بينهم وبين الحكومة واضحة جدا عندما نقارن بين أقوالهم عن الجهاد فيما يتعلق بالصراع العـــربى الاسرائيلى . فحتى السبعينيات صدرت فتاوى كثيرة تقرر أن الجهـــاد لتحرير فلسطين قد أصبح فرض عين على المسلمين جميعا لأن جانبا من أرض الاسلام قد احتله الكفار اليهود . الا أن هذا الموقف قد تغير فى سنة ١٩٧٧ عندما عقد مؤتمر « مجمع البحوث الاسلامية » فى القاهرة ، واتخذ

قرارا مؤداه أن هدف الجهاد ضد اسرائيل لم يعد تحرير فلسطين كلها بل تحرير الاراضى المحتلة منذ ١٩٦٧ وانشاء دولة فلسطينية على هذه الاراضى والعودة الى القدس . وهو بالطبع ما يعكس قبول مصر ودول عربية اخرى للقرار رقم ٢٤٢ لمجلس الامن (٢١) . ويمثل البيان الذى أوردناه له فيما سبق والذى يؤيد عقد معاهدة السلام مع اسرائيل آخره ما انتهى اليه المطاف فى هذا الصدد ، حتى الآن .



المراجــع من كتب الفقــه :

(أ) فى الاختلاف :

١ ــ **محمد ابن جرير الطبرى** (المتوفى ٣١٠هـ/٩٢٣م) **كتاب اختلاف الفقهاء** حرره J. Schacht (Leyden : Brill, 1933)

٢ ــ **ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد** (المتوفى ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** . جزآن الطبعــة الثالثة ، القاهرة ، مصطفى البابى الحلبى ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م.

(ب) فى المذهب الحنفى :

٣ ــ **محمد بن احمد السرخسى** (المتوفى ٤٨٣/١٠٩٠) **شرح كتاب السير الكبير لمحمد الشيبانى** (المتوفى ١٨٩/٨٠٤) من خمســة أجزاء . حرره صلاح الدين المنجد ، القاهرة ، معهد المخطوطات بالجامعة العربية ١٩٧١ .

٤ ــ **ابو الحسن على بن ابى بكر المرغينانى** (المتوفى ٥٩٤/١١٩٧) **الهداية شرح بداية المبتدى** ، من اربعة اجزاء . القاهــرة ، مصطفى البابى الحلبى ١٣٨٤/١٩٦٥ .

٥ ـ **عبد الرحمن بن محمد شيخ زاده** (المتوفى ١٦٦٧/١٠٧٨) **مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر لابراهيم الحلبى** (١٥٤٩/٩٥٦) من جزاين . اسطنبول ، الدار العامرة للطباعة ١٣٠١ هجرية .

٦ ـ **محمد امين بن عابدين** (المتوفى ١٨٢٦/١٢٥٢) **رد المختار على الدر المختار لمحمد بن على الحصكفى** (المتوفى ١٦٧٧/١٠٨٨)**شرح تنوير الابصار لمحمد بن عبدالله التمرطاشى** (المتوفى ١٠٠٤/ ١٥٩٥)من خمسة اجزاء . بولاق ، دار الطباعة الاميرية ١٢٩٩ هجـــرية .

(جـ) فى المذهب المالكى :

٧ ـ **سحنون بن سعيد التنوخى** (المتوفى ٨٥٤/٢٤٠) **المدونة الكبرى** من ستة عشر جزءا . القاهرة ، مطبعة السـعادة ١٣٢٣ هجـــرية .

٨ ـ **صالح عبد السميع الازهرى** (؟) **الثمر الدانى فى تقريب المعانى شرح رسالة ابن ابى زيد القيروانى** (المتوفى حوالى ١٨٦٠/ ٩٩٦) . القـــاهرة ، مصطفى البابى الحلبى ١٩٤٤/١٣٦٣ ، ٥٣١ ص .

٩ ـ **ابو القاسم محمد بن احمد جزى** (١٣٤٠/٧٤١) **القـــوانين الفقهية** . طبعة جـــديدة منتحة ، بـــدون تاريخ ودون ذكـــر الناشر ، ٣٥٠ ص .

١٠ ـ **ابو عبدالله محمد بن محمد الحطاب** (المتوفى ١٥٤٦/٩٥٣) **مواهب الجليل لشرح مختصر خليـــل** (المتوفى ١٣٦٥/٧٦٧) من ستة أجزاء . طرابلس ، ليبيا ، مكتبة النجاح ، بدون تاريخ .

١١ ـ **ابو عبدالله محمد بن يوسف المواق** (المتوفى ١٤٩٢/٨٩٦)

التاج والاكليل لمختصر خليل من ستةاجزاء .مطبوع فى هامش كتاب مواهب الجليل للحطاب (رقم ١٠) .

١٢ــ **محمد بن عرفة الدسوقى** (المتوفى ١٨١٥/١٢٢٠) **حاشية على الشرح الكبير** (وهو شرح على مختصر خليل كتبه الدردير المتوفى ١٧٨٦/١٢٠١) من اربعة اجزاء . القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .

(د) فى المذهب الشافعى :

١٣ــ **محمد بن ادريس الشافعى** (المتوفى ٨٢٠/٢٠٤) **كتاب الام** من سبعة اجزاء . بولاق ، المطبعة الكبرى الاميرية ١٣٢١ ــ ١٣٢٥ هجرية .

١٤ــ **أبو الحسن على بن محمد الماوردى** (المتوفى ١٠٥٨/٤٥٠) **الاحكام السلطانية** الطبعة الثانية ، القاهرة . مصطفى البابى الحلبى ١٩٦٦/١٣٨٦ ، ٢٦٤ صفحة .

١٥ــ **أبو زكريا يحيى بن شرف النووى** (المتوفى ١٢٧٨/٦٧٦) **منهاج الطالبين** . حرره

L.W.C. Van den Berg, Le guide des zélés croyants, Manuel de jurisprudence selon le rite de chafi'i. Texte ar. avec tr. et ann. 3 Vols. Batavia : Impr. du Gouvernment 1882-1884

١٦ــ **بدر الدين ابو عبد الله محمد بن برهان الدين ابى اسحاق ابراهيم بن جماعة** (المتوفى ١٣٣٣/٧٣٣) **تحرير الاحكام فى تدبير ملة الاسلام** . حرره H. Kofier (Islamica, Vols. 6 and 7).

١٧ــ **ابراهيم الباجورى** (المتوفى ١٨٦٠/١٢٧٦) **حاشية على فتح القريب لابن قاسم الغزى** (المتوفى ١٥١٢/٩١٨) **شرح**

التقريب في الفقة لابي شجاع (المتوفى ۱۱۰٦/٥٠٠) من جزاين.
القاهــرة ، عيسى البابى الحلبى ١٩٢٢/١٣٤٠ .

(هـ) فى مذهب الحنــابلة :

۱۸ — **ابو محمد عبد الله بن احمد بن محمد ابن قدامة** (المتوفى ٦٢٠/ ۱۲۲۳) **المغنى شرح عــلى مختصر الخرقى** (المتوفى ٣٣٣/ ٩٤٤) من عشرة اجزاء . حرره طه محمد الزينى وآخرون ، القاهرة ، مكتبة القاهرة ١٣٨٨ — ١٩٦٨/١٣٨٩ — ١٩٦٩ .

١٩ — **ابو العبــاس احمد بن عبــد الحليم ابن تيمية** (المتوفى ٧٢٨/ ۱۳۲۸) **السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعيــة .**
حرره محمد ابراهيم البنا ومحمد احمد عاشور ، القاهرة ، دار الشعب ۱۹۷۱ ، ۱۹۱ صفحة .

(و) فى الظـــاهرية :

۲۰ — **ابو محمد على بن احمــد بن ســعيد بن حزم** (المتوفى ٤٥٦/ ١٠٦٤)**المحلى** من احد عشر جزءا . بيروت ، المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ، بدون تاريخ (الموسوعة الاسلامية).

(ز) فى الشيعة الاثنى عشرية :

۲۱ — **جعفر بن الحسن الحلى المحقق الاول** (المتوفى ۱۲۷۷/٦٧٦)
شرائع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام ، من اربعة اجزاء .
حرره ابو الحسين محمد على . النجف ، مطبعة الادب ١٣٨٩/ ١٩٦٩ .

(ح) فى الاسماعيلية :

۲۲ — **النعمان بن محمد التميمى المعروف بالقاضى النعمان** (المتوفى ۹۷۳/۳٦۳) **دعائم الاسلام فى الحلال والحرام والقضــايا والاحكام عن اهل بيت رسول الله** . من جزأين . القاهرة ، دار المعارف ۱۳۷۰ — ١٩٥١/١٣٧٩ — ١٩٦٠ .

هوامش الفصل الأول : مقـــدمة :

١ — Cf. Willem Elsschot, Lijmen. In : Verzameld Werk (6th., ed. Amsterdam; 1963), pp. 285-286, 302-303.

٢ — انظر **محمد صالح جعفر الظالمى ، من الفقه السياسى فى الاسلام** (بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٧١) صفحة ٤٤ . تفـــرق النصوص التقليدية ، تفرقة واضحة ، بين الجهاد الذى يتميز بطبيعة التوسع ويعتمد على وجود الامام ، وبين الحـــروب الدفاعية التى تعتبر اجبارية فى ظروف معينة ، بغض النظـــر عما اذا كان الامام حاضرا ام غائبا . وعلى الرغم من هـــذه التفرقة ، الا أن بعض العلماء الفارسيين قد نادوا بالجهـــاد بمناسبة الحروب بين روسيا وايران فى القرن التاسع عشر ، بهدف تأكيد الطبيعة الدينية لهذه الحروب ومن ثم حشد التأييد الشعبى لها .

انظر :

A.K.S. Lambton, «A 19th century view on jihad» SI 32 (19701) pp. 181-192; Etan Kohlberg, «The development of the imami Shi'i doctrine of jihad», ZOMG 126 (1976), pp. 64-96.

٣ ــ سوف أفرق ، في هذه الدراسة ، بين « الحداثة » و «الاصولية» . وأعنى بالحداثة أو التحديث تلك التيارات الفكرية الاسلامية التى تسعى الى التوفيق بين الاسلام وبين « الحياة الحديثة » أى قيم وممارسات المجتمع الغربى الراسمالى . أما الاصوليون فهم الذين يرفضون ، صراحة ، النفوذ الغربى ويسعون الى تشكيل المجتمع على مثال الجماعة الاسلامية فى صدر الاسلام . وليست هذه العبارات مما يرضينى تماما ، اذ أن المحدثين يرجعون أيضا الى صدر الاسلام بحثا عن أسانيد لتفسيراتهم الجديدة . الا أننى أردت أن أتجنب استخدام كلمة « المحافظين » اذ أن التفرقة بين « المحدثين » و « المحافظين » قد تنطوى على حكم قيمة ، وهو ما أردت أن أخرجه من نطاق البحث .

٤ ــ H. Th. Obbink, De heilige oorlog volgens den Koran (Leiden : E. J. Brill, 1901), 123 pp.

٥ ــ Louis Mercier, 'Aly ben Abderrahman ben Hodeil el Andalusy. L'Ornement des ames et la devise des habitants d'el Andalus. Traité de guerre sainte Islamique (Paris : Geuthner, 1939), pp. 75-96.

٦ ــ Adriaan Reland, Verhandeling van de godsdients der Mahometaanen almede van het krygs-recht by haar ten tyde van oorlog tegens de Christenen gebruykelyk (Utrecht : 1718; originally published in Latin).

٧ ــ سوف أورد فيما يلى أحدث المؤلفات ، وأهمها :

ــ Alfred Morabia, La Notion de gihad dans l'Islam médiéval. Des origines a al-Gazali (Thèse Univ. Paris IV 1974; Lille : Service de réproduction des thèses. Université de Lille III, 1975), 638 pp.

وهو دراسة مستفيضة تتناول الجوانب النظرية (المذهبية) للجهاد كما تتناول خلفيتها التاريخية .

ب ـ **وهبه الزحيلى ، آثار الحرب فى الفقة الاسلامى . دراسة مقارنة** (بيروت ، دار الفكر ، ١٩٦٥) ٨٩٠ صفحة . وهو أعظم العروض غنى ، وأكثرها توثيقا ، للنظرية التقليدية وفقا للمذاهب المختلفة . ولكن الكاتب ، فى عدد من الحالات ، يستسلم لاغراء الكتابة الدفاعية عن الاسلام ، على أن هذه الكتابات يمكن تمييزها ، بوضوح ، عن عرضه للنصوص التقليدية ، ومن ثم فهى لا تقلل من قيمة الكتاب .

جـ ـ Majid Khadduri, War and peace in the Law of Islam (Baltimore, etc., . The Johns Hopkins Press, 1955) 321 pp.

وهو مسح جيد للنظرية التقليدية وان كان يفتقر الى عمق كتاب الزحيلى اذ أنه استخدم أقل مما استخدمه الزحيلى بكثير ، من المراجع الاولية فى الفقه .

د ـ Muhammad Hamidullah, The Muslim Conduct of State. Being a Treatise on Siyar, that is the Islamic Notion of Public International Law, Consisting of the Laws of Peace, War and Neutrality, Together with Precedents from Orthodox Practice and Preceded by a Historical and General Introduction (3rd ed., Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1953), 389 pp.

فضلا من أن هذا الكتاب يعانى من التزام موقف « الدفاع » ، يحاول المؤلف أن يخطط موضوعه وفقا لمفهومات مستمدة من القانون الدولى العام الحديث . الا انه من افضل المؤلفات من نوعه ، بفضل سعة علم الكاتب ورجوعه بشكل

مستفيض الى المصادر التقليدية . ولكنه مع ذلك لا يمكن اعتباره يمثل النظرية التقليدية .

وهو أيضا ما ينطبق على :

هـ — Ahmed Rechid, «L'islam et le droit des gens». In : Académie de Droit International. Recueil des Cours — La Haye 1937 (Paris : Sirey, 1938), Vol. II, p. 375-504.

و — Albrecht Noth, Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzuge (Bonn : Ludwig Röhrscheid Verlag, 1966; Bonner Historische Forschungen, 28), 160 p.

وتعكف هذه الدراسة أساسا على الخلفية التاريخية للجهاد قبل الحروب الصليبية مباشرة ، وفى أثنائها ويحاول الكاتب أن يقارن بين نظرية الجهاد وما يوازيها من أفكار فى المسيحية .

٨ — انظر منشورا أصدره الحزب الشيوعى الفلسطينى فى مايو ١٩٢١ : « .... ان الجهاد ضد هؤلاء الرأسماليين ، سواء كانوا عربا أم يهودا ... » والنص الكامل فى **غسان كنفانى** . **« ثورة ١٩٣٦ — ١٩٣٧ فى فلسطين ، خلفية وتفصيل وتحليل** . **شئون فلسطينية** العدد السادس (يناير ١٩٧٢) ص ٥٠ .

٩ — انظر **طه حسين** ، **حديث الاربعاء** (القاهرة ، دار المعارف، دون تاريخ) الجزء الثانى ص ٣ .

١٠ — انظر **ابراهيم خليل احمد** ، **الاستشراق والتبشير وصلاتهما بالامبريالية العالمية** (القاهرة ، مكتبة الوعى العربى ، ١٩٣٧) ص ٥٨ .

١١ — Cf. Noth (1966), pp. 47-61, 87-92.

١٢ ــ انظر **فتاوى خطيرة فى وجوب الجهاد الدينى المقدس لانقــاذ فلسطين وصيانة المسجد الاقصى وسائر المقدسات** (القاهرة ، المطبعـــة السلفية بدون تاريخ) ص ٣٢ . وكذلك **محمـــــد اسماعيل ابراهيم ، الجهاد ركن الاسلام السادس** (القاهرة ، دار الفكر العـــــربى ، ١٩٦٤) ص ٥٦ و ١٣٩ ، وكذلك **محمد فرج** ، المدرسة العسكرية الاسلامية (القاهرة ، دار الفكر العربى ، بدون تاريخ) ص ٢٦ .

١٣ ــ من الامثلة النموذجية حيث تفصل هذه الصورة ، ويربط بينها وبين أحكام الجهاد :

John Laffin, The Arab Mind (London, 1975).

١٤ــ Mercier (1939), p. 13.

١٥ ــ **عباس محمود العقاد ، ما يقال عن الاسلام** (القاهرة ، مطبعة العروبة ، بدون تاريخ) صفحة ١٦٨ .

١٦ــ Maxime Rodinson Islam and Capitalism (Engl. tr. by Brian Pearce. (London : Allen Lane, 1974), 296 p.

هوامش الفصل الثانى : نظرة الجهاد التقليدية :

١ ــ Joseph Schacht, An introduction to Islamic Law (London, etc. : Oxford University Press, 1964), pp. 205-

٢ ــ اما فيما يتعلق بالمصادر الاولية فى الفقه التى رجعت اليها ، فانظر القائمة فى صفحة ٢٣٥ ورجعت كذلك الى المصـــادر الثانوية التاليـــة :

Omer Nasuhi Bilmen, Hukuki Islamiyye ve Istilahati Fikhiyye Kamusu, 6 Vols. (Istanbul : Istanbul Universitesi Hukuk Fakultesi, 1949-1952); Muhammad Ashraf, 1953), 389 p. Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam (Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1955), 321 pp.; Alfred Morabia, La Notion de gihad dans l'Islam médiéval. Des origines a al-Gazalı (Thèse Univ. Paris IV, 1974; Lille : Service de réproduction des thèses, Université de Lille :II, 1975), 738 pp.; Albrecht Noth, Heiliger Krieg und heilıger Kampf in Islam und Christentum. Beitrage zur vorgeschichte und Geschichte der Keruzzuge (Bonn : Röhrscheid Verlag, 1966; Bonner Historische Forschungen. 28), 160 pp.

وكذلك **وهبه الزحيلى ، آثار الحرب فى الفقة الاسلامى . دراسة مقارنة** (بيروت ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٥) ٨٩٠ صفحة .

٣ ـ **التهانوى ، كتاب كشــاف اصــطلاحات الفنون** (طهران ، ١٩٦٧) الجزء الاول ص ١٩٧ . **وشيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٥٨٧ ، **وابن عابــدين** ، الجــزء الثالــث ص ٣٠١ ، **والازهرى** صفحة ٣٠٦ ، والحطاب ، الجزء الثالث ٣٤٧ ، **والباجورى** ، الجزء الثانى ص ٢٦٨ .

٤ ـ **التهانوى** (١٩٦٧) الجزء الاول صفحة ٨٩٧ . **الباجورى** ، الجزء الثانى ص ٢٦٨ ، **جار الله محمود ابن عمر الزمخشرى ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل** (القاهرة ، مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٦٦) حيث يفسر القرآن الكريم سورة التوبــة (الاية ١٢١) .

٥ ـ **المواق** ، الجزء الثالث صفحة ٣٤٦ ، **ابو الفضل جمــال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب** (بيروت ، دار صادر/

دار بـيروت ، ١٣٧٣/١٩٥٥) الجـزء الثالث ص ١٣٥ ، ولتفرقة أخرى بين معانى الجهاد المختلفة ، انظر : **ابو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، كتاب الفصل فى الملك واهواء النحل** (القاهرة ، ١٣١٨ — ١٣٢٠/١٨٩٩ — ١٩٠٢) الجزء الرابـع ص ١٣٥ . **ابو حامد محمد الغزالى ، احياء علوم الدين** (القاهرة ، دار احياء الكتب العربية/عيسى البابى الحلبى ، بدون تاريخ) الجزء الثانى ص ٣٠٧ — ٣٠٨ . ولمسح جيد للدلالات الروحية والمعنوية لكلمة الجهاد ، انظـر :

Morabia (1975) pp. 480 - 487, 512 - 555.

٧ — **السرخسى** ، الجزء الاول ص ١٨٨ ، **المرغينانى** ، الجزء الثالث صفحة ١٣٥ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص٣٨٧ ، **ابن عابدين**، الجزء الثالث ص ٣٠١ ، **الازهرى** ص ٣٠٦ ، **المواق** الجزء الثالث ص ٣٤٦ ، ٣٨٧ ، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٤٧ **ابن تيمية** ص ١٤٤ .

Bilmen, Vol. III, p. 356; Khadduri (1955), pp. 55-57, 59-60; Hans Kruse, Islamische Völkerrechtslehre. Der Staatsvertrag bei den Hanafiten des 5.-6. Jahrhunderts d.H. (11.-12. Jahrh. n. Chr.). Göttingen : 1953), pp. 45-50; Noth (1966), pp. 22-25; E. Tyan, Djihad. In : EI 2, Vol. II, pp. 538-540.

٨ — **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨١ ، **ابن تيمية** ، صفحة ١٤٦ ، **المواق** ، الجزء الثالث ص ٣٥٧ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٨٣ ، **ابن جزى** ص ١١٠ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ٩٠ و ١٥٥ — ١٥٦ ، **الحلى** ، الجزء الاول صفحة ٣١٠ ،

Hamidullah (1953) p. 189.

Khadduri (1955) p. 80.

٩ ــ **السرخس** ، الجزء الاول ص ٦ و٧ ، **ابن عابدين** ، الجـــزء الثالث ص ٣٠١ ، **الازهرى** ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٣ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع صفحة ٢٠٣ ، **الحلى** الجزء الاول ص ٣٠٩ ، **ابن حزم** ، الجزء السادس صفحة ٣٥٣ .

Bilmen, Vol. III, pp. 382, 399; Khadduri (1955), pp. 81-82; Noth (1966), pp. 66-87.

١٠ــ **السرخس** ، الجزء الخامس ص ١٨٥٦ ، ١٨٥٧ ، ٢١٦٥ ، **شيخ زادة** الجزء الاول ص ٦٠٩ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣٤٩ ــ ٣٥٠ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ١٠٣ ــ ١٠٤ و١٩٢ ، **الماوردى** ، ص ، **التهانوى (١٩٦٧)** ، الجزء الاول ص ٤٦٦ .

A Abel Dar al-harb. in : EI 2, Vol. II, p. 126; A Abel, Dar al-Islam. In : EI 2, Vol. II, p. 127; Bilmen, Vol. III, pp. 394-396; H. inalcik, Dar al-'ahd. In EI 2, Vol. II, p. 116; Khadduri (1955)), pp. 155-156, 170-171; Kruse (1953), pp. 58-63; F. Løkkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period (Copenhagen : Branner og Korch, 1950), pp. 81-83; D.B. Macdonald and A. Abel, Dar al-sulh. in EI 2, Vol. II, p. 131; Morabia (1975), pp. 312-317; Zuhayli (1955), pp. 166-194.

١١ــ انظر فيما يتعلق بالاحكام والشروط الشرعية :

ابن رشد ، الجزء الاول ص ٣٨٠ ــ ٣٨١ ، **السرخسى** ،الجزء الاول ص ١٨٧ ــ ١٨٩ ،**المرغينانى** الجزء الثانى ص ١٣٥ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٥٨٧ ــ ٥٨٨ ، **ابن عابدين**،الجزء الثالث ص ٣٠٢ ــ ٣٠٣ ، **الازهـــرى** ، ص ٣٠٣ ، **ابن جوزى** ص ١٠٩ ــ ١١٠ ، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٤٦ ــ ٣٤٧،

المواق ، الجزء الثالث ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٧٣ ـ ١٧٥ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ٨٤ ـ ٨٥ و ٩٠ ـ ٩١ ، **النووى** ، الجزء الثالث ص ٢٥٥ ـ ٢٥٩، **الباجورى** ، الجزء الثانى ص ٢٦٨ ، **ابن قدامة** ،الجزء الرابع ص ١٩٦ــ١٩٧ و ٢١٣ــ٢١٤ ، **ابن تيمية** ، ص ١٤٩ــ١٥٠ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣٠٧ و ٣٠٩ ، **القاضى النعمان** الجزء الاول ص ٣٩٩ ـ ٤٠١ و ٤٣٨ ـ ٤٣٩ .

Bilmen, Vol. III, p. 379; Khadduri (1955), pp. 60-62; Morabia (1975), pp. 337-340; Noth (1965), p. 33-35; Zuhayl. (1965).

انظر فيما يتعلق بالاعفاءات :

ابن رشد ، الجزء الاول ص ٣٨١ ،**السرخس** ، الجزء الاول ص ١٨٤ ـ ١٨٥ ، ١٩١ ـ ٢٠٤ ، الجزء الرابع ص ١٤٤٨ــ ١٤٥٤ ، **المرغينانى** ، الجزء الثانى ص ١٣٥ و ١٣٧ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٥٨٨ و ٥٩٠ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦ و ٣٠٩ ، **سحنون** ، الجزء الثالث ص ٥ ، **الازهرى** ، ص ٣٠٨ و ٣١٣ ، **ابن جزى** ، ص ١١٠ ، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ ، **المواق** ، الجزء الثالث ، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٠ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٧٤ ١٧٦ و ١٧٨ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ٨٥ ـ ٨٧ ، **النووى** ، الجزء الثالث ص ٢٥٧ــ٢٥٨ ، **الباجورى** ، الجزء الاول ص ٢٧٠ ـ ٢٧١ ، **ابن قدامة** ، الجزءالتاسع . ص ١٩٧ ـ ٢١٠ و ٢١٤ ـ ٢١٥ و ٣٠٠ ، **ابن حزم** ، الجزء السابع ص ٢٩٩ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨ ، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ص ٤٠٢ .

Bilmen, Vol. III, pp. 383-384; Khedduri (1955), pp. 83-87.

١٢ــ **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣٠٧ ،
Kohlberg (1976), pp. 79-80.

١٣ــ **السرخسى** ، الجزء الاول ص ١٨٨ ، ابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٣٠٢ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ٨٣ ــ ٨٥ ، **ابن تيمية** ص ١٣٨ ــ ١٤٠ .

ومع أن كل المؤلفين يجمعــون على الامر المطلق بدون قيــد ولا شرط بقتال الكفار ، الا أن هناك بعض الخلاف بالنسبة للعلاقة الدقيقة بين الآيات المختلفة المتعلقة بذلك ومدى ما جاء عليها من نسخ . انظر : **أبو بكر محمد بن عبد الله العــربى ، احكام القرآن** ، (حرره على محمــد البجــاوى ، من أربعــة أجزاء ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، عيسى البــابى الحلبى ، ١٩٦٧/١٣٨٧) الجــــــزء الاول ص ١٠٢ ــ ١٠٤ و ١٤٧ و ١٤٧ و ٢٣٢ ــ ٢٣٤ ، والجزء الثانى ص ٨٦٤ ــ ٨٦٥ ، والجزء الثالث ص ٢٠٣ ، وكذلك **أبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص ، احكام القرآن** ،(حرره محمد الصادق القمحاوى ، من خمســة أجزاء ، الطبعة الثانبة ، القاهرة ، دار المصحف ، بدون تاريخ) الجزء الاول ص ٣١٩ ــ ٣٢٨ .

١٤ــ Cf A. J. Wensinck, a.o. (eds.) Concordance et indices de la tradition Musulmane (8 Vols. Leiden : E. J. Brill, 1936-69), Vol. I, pp. 99.

١٥ــ **السرخس** الجزء الاول ص ١٨٧ **وابن العــزى** الجــزء الاول ص ١٠٣ .

١٦ــ Cf. Wensinck (1936-69), Vol. IV, p. 487.

١٧ــ **ابن قدامة ،** الجزء التاسع ص ١٩٥ .

١٨ــ Cf. Wensinck (1936-69), Vol IV, p. 180.

١٩ــ Cf. Wensinck (1936-69), Vol. p. 389.

٢٠ــ **لا يوجد هذا الاثر فى أى من كتب الاحاديث المعول عليها .**

٢١ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. I, p. 388.

٢٢ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. VI, p. 35.

٢٣ — **الطبرى** ، ص٢—٣ ، **ابن رشد** الجزء الاول ص ٣٨٦ — ٣٨٧ **السرخسى** ، الجزء الاول ص ٧٥ — ٧٧ والجزء الخامس ص ٧٥ — ٧٧ والجزء الخامس ص ٢٢٣١ — ٢٢٣٢ ، **المرغينانى** الجزء الثانى ص ١٣٦ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٥٨٩ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ، **سحنون** ، الجزء الثالث ص٢ — ٣ ، **الازهرى** ص ٣٠٧ ، **ابن جزى** ، ص ١١٠، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ ، **المواق** ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ — ٣٥١ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٧٦ و ٢٠١ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ١٥٧ ، **الماوردى** ، ص ٣٧ — ٣٨ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢١٠ — ٢١١ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣١١ ، **القاضى النعمان** ، ص ٤٢٢ — ٤٢٣ .

Bilmen, Vol. III, pp. 387-388; Hamidullah (1953), pp. 190-193; Khadduri (1955), pp. 94-101; Morabia (1975), pp. 356-360; Zuhayli (1965), pp. 147-158.

٢٤ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. II. p. 131.

٢٥ — **الطبرى** ، ص ٣ — ٩ ، **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، **السرخسى** ، الجزء الاول ص ١١٠ الجزء الرابع ص ١٤٦٧ — ١٤٧٥ **المرغينانى** ، الجزء الثانى ص ١٣٦ — ٣٧ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٩٥٠ — ٩٥١ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣٠٨ — ٣٠٩ ، **سحنون** الجزء الثالث ص ٧ — ٨ و ٢٤ — ٢٥ ، **ابن جزى** ، ص ١١١ ، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، **المواق** ، الجزء الثالث ص ٣٥١—٣٥٢ ، **الدسوقى** ، الجزء

الثانى ص ١٧٧ — ١٧٩ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ١٦٠ — ١٦١ و ١٩٩ الجزء السابع ص ٣١٨ ، **الماوردى**،ص ٥٢ — ٥٣ ، **للنووى** ، الجزء الثالث ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، **ابن جماعة**، ص ٤١٢ — ٤١٤ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢٨٧ — ٢٨٩ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣١١ — ٣١٢ ، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ص ٤٤٠ .

Bilmen, Vol. III, pp. 390-391; Hamidullah (1953), pp. 204-208, 225-231; Khadduri (1955), pp. 102-107; Zuhayli (1965), pp. 506-507.

٢٦ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. II, p. 175.

٢٧ — **الطبرى** ، ص ٩ — ١٢ ، **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٢٨٣ — ٣٨٥ ، **السرخسى** ، الجزء الاول ص ٤١ — ٤٣ الجزء الرابع ص ١٤١٥ — ١٤١٧ و ١٤٢٩ — ١٤٤٣ ، **المرغنانى** ، الجزء الاول ص١٣٧ — ١٣٨ ،**شيخزادة**،الجزء الاول ص٥٩٠ — ٥٩١، **ابن عابدين**،الجزء الثالث ص٣٠٩ — ٣١١ **سحنون** الجزء الثالث ص ٦ — ٧ ، **الازهرى** ، ص ٣٠٨ ، **ابن جزى** ، ص ١١٠ ، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ — ٣٥٢ ، **المواق** ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ — ٣٥٢ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٧٦ — ١٧٧ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ١٥٦ — ١٥٧ و ١٩٧ — ١٨٩ ، **الماوردى** ، ص ٤١ ، **النووى** ، الجــزء الثالث ص ٢٦١ ، **ابن جماعة** ، ص ٤١٦ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٣١٠ — ٣١٣ ، **ابن تيمية** ، ص ١٤٤ — ١٤٥ ، **ابن حزم**، الجزء السابع ص ٢٩٦ — ٢٩٩ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص٣١٢، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ٤٣٩ — ٤٤٠ .

Bilmen, Vol. III, pp. 393-394; Hamidullah (1953), pp, 204-208;

Khadduri (1955), pp. 102-107; Morabia (1975), pp. 367-368, 376-377; Zuhayli (1965), pp. 106-109, 495-506.

٢٨— Cf. Wensinck (1936-69), Vol. V. p. 290.

٢٩— Cf. Wensinck (1936-69), Vol. V, p. 285.

٣٠— Cf. Wensinck (1936-69), Vol III, p. 227.

٣١— **ابن رشد** ، الجزء الثانى ص ٢٨٦ ، **السرخس** الجزء الاول ص ٤٣ — ٥٤ ، الجـــزء الرابع ص ١٤٦٧ — ١٤٧٥ ، **المرغينانى** ، الجزء الثانى ص ١٤٢ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٥٩٤ — ٥٩٥ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص٣٠٨و٣١٧ — ٣١٨ ، **سحنون** ، الجزء الثالث ص ٨و٤٠ ، **ابن جزى** ، ١١١ **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، **المواق** ، الجزء الثالث ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٨٠ — ١٨١ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ١٩٩ ، الجزء السابع ٣٤٤ ، **الماوردى** ، ص ٤٢ و٥٢ ، **النووى** ، الجزء الثالث ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢٨٩ — ٢٩٢ ، **ابن حزم** الجزء السابع ص ٢٩٤ — ٢٩٦ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣١٢ ، **القــاضى النعمان** ، الجــزء الاول ص ٤٣٤ .

Bilmen Vol. III, pp. 391, 394; Morabia (1975), pp. 364-367.

٣٢— Cf. Wensinck (1936-69), Vol. V. p. 462.

٣٣— Cf. Wensinck (1936-69), Vol. VI, p. 387.

٣٤— **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨٧ ، **السرخس** ، الجزء الاول ص ١٢٣ — ١٢٥ ، **الازهرى** ، ص٣٠٧ ، **ابن جزى** ص ١١١ ،

الحطاب ، الجزء الثالث ص ٣٥٣ ، **المواق** ، الجزء الثالث ص ٣٥٣ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٧٨ — ١٧٩ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ٩٢ ، **الماوردى** ، ص ٤٤ — ٤٥، **النووى** ، الجزء الثالث ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، **ابن جماعة** ، ص ٤١٠ — ٤١١ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٣١٧ — ٣٢٠ ، **ابن حزم** ، الجزء السابع ص ٢٩٢ — ٢٩٣ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣١١ ، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ص٤٣٤ .

Khadduri (1955), pp. 135-136; Morabia (1975), pp. 354-355; Zuhayli (1965), pp. 751-752.

٣٥ — **السرخس** الجزء الرابع ص ١٤٢٢ — ١٤٢٣ وص ١٥١٥ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣٢٥ ، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٧٨ ، **الشافعى**، الجزء الرابع ص٨٩و١٧٧ ،**ابن قدامة**، الجزء التاسع ص٢٥٦ —

Bilmen, Vol. III, p. 392; Morabia (1975), pp. 347-348.

٣٦— Cf. Wensinck (1936-69), Vol. IV, p. 443.

٣٧ — **السرخس** ، الجزء الرابع ص ١٥٦٧ — ٥٧٤ و ١٤٠٨ — ١٤٠٩ **المرغينانى** ، الجزء الثانى ص ١٣٩ وص١٤٠٨ — ١٤٠٩ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٢١٢ — ٣١٣ ، **ابن حزم** ، الجزء السابع ص ٣٤٩

Bilmen, Vol. III, pp. 396-397; Hamidullah (1953), pp. 262-266; Khadduri (1955), pp. 167, 225-228; Zuhayli (1965), pp. 512-523.

٣٨ — **ابن رشد** الجزء الاول ص ٣٨٢ و٣٨٥ ، **السرخس** ، الجزء

الثالث ص ١٠٢٤ — ١٠٣٥ وص ١١٤٨ ، الجـــزء الرابع ص ١٥٨٧ — ١٥٩٢ وص ١٥١٦ — ١٥٢٢ ، **المرغينـــانى** ، الجزء الثانى ص ١٣٧ ، ١٤١ — ١٤٢ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٥٩٠ و٥٩٤ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣١٦ — ٣١٧ ، **سحنون** ، الجزء الثالث ص ٧ **ابن جزى** ، ص ١١٢، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ و٣٥٣ — ٣٥٤ ، **المواق** ، الجزء الثالث ، ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٧٩ و١٨٤ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ١٦٢ و١٩٨ ١٩٩ و١٥٦ ، **الماوردى** ، ص ٥٠ و٥٣ ، **النووى** ، الجـــزء الثـــالث ص ٢٦٤ — ٢٦٧ ، **ابن جمـــــاعة** ، ص ٣ و ٤ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢٨٦ — ٢٨٧ و ٢٢٠ — ٢٢٥، **ابن تيمية** ، ص ١٤٦ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣١٧ — ٣١٨، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ص ٤٤٠ — ٤٤١ .

Bilmen, Vol. III, pp. 427-432; Erwin Graf «Religiöse und rechtliche Vorstellungen uber Kriegsgefangenen im Islam und Christentum», WI, n.s. 8 (1962-62), pp. 89-139; Hamidullah (1953), pp. 213-224; Khadduri (1955), pp. 126-132; Morabia (1975), pp. 368-377; Zuhayli (1965), pp. 404-471.

٣٩ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. IV, p. 488 Vol. VI, p. 169.

٤٠ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. IV, p. 164.

٤١ — لا يوجد هذا الاثر فى أى من المجموعات المعول عليها .

٤٢ — من مناقشة اباحة قتل الاسرى انظر : **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٢٨٢ ، **والسرخسى** ، الجزء الثالث ص ١٠٢٤ ، **ابن قدامة**، الجزء الرابع ص ٢٢١ .

٤٣ ــ **الجصاص** ، الجــــزء الرابع ص ٢٥٨ ، **ابن العــــربى** ، الجزء الثانى ص ٨٦٧ ــ ٨٦٩ .

٤٤ ــ **الطبرى** ، ص ٢٥ ــ ٤٣ ، **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨٢ ــ ٣٨٣ ، **السرخسى** ، الجزء الاول ص ٢٥٢ ــ ٣٦٨ والجزء الثانى ص ٤١٠ ــ ٥٨٢ والجزء الرابع ص ١٢٧٠ والجــزء الخامس ص ١٧٨٨ و١٨٥٣ ــ ١٨٧٠ ، **المرغينانى** ، الجزء الثانى ص ١٣٩ ــ ١٤٠ و١٥٢ ــ ١٥٦ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٥٩٢ ــ ٥٩٣ و٦٠٧ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣١٣ ــ ٣١٤ و٣٤١ ــ ٣٤٢ و ٣٤٩ ، **الازهــــرى** ، ص ٣٠٨ ، **ابن جزى** ص ١١٧ ، **الحطاب** ، الجــزء الثالث ص٣٥٩ ــ ٣٦١ ، **المواق** ، الجزء الثالث ص٣٥٩ ــ ٣٦١ ، **الدسوقى** ، الجزء الثانى ص ١٨٥ ــ ١٨٧ ، **الشافعى** ، الجــزء الرابع ص ١١١ و٢٠١ ، الجــزء السابع ص ٣١٩ ، **الماوردى** ، ص ٥٢ ، **النووى** ، الجزء الثالث ص ٢٧١ ، **ابن جماعة** ، ص ٢٢ ــ ٢٣ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢٤١ ــ ٢٤٧ و٢٩٥ و ٣١٧ و٣٢٢ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣١٣ ــ ٣١٥ ، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ص ٤٤٠ و ٤٤٢ ــ ٤٤٣ .

Bilmen, Vol. III, pp. 404-411; Hamidullah (1953), pp. 123-124, 148-150, 209-212, 259-262; Julius Hatschek, Der Musta'min. Ein Beitrag zum internationalen Privat- und Vökerrecht des islamischen Gesetzes (Berlin : Walter de Gruyter, 1920), 108 pp. (but see also the reviews by W. Heffening. Der Islam 13 (1923), pp. 144-149 and by R. Hartmann, OLZ 26 (1923), pp. 345-346); Willi Heffening, Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-frankischen Staatsverträgen (Hannover : Heinz Lafaire (1925), 219 pp.; Khadduri (1955), pp. 163-169, 243; Kruse (1953), pp. 331-336; Joseph Schacht, Aman, In :

EI 2, Vol. I, pp. 429-430; J. Wansbrough, «The Safe-conduct inu Muslim chancery practice», BSOAS 34 (1971), pp. 20-35; Zuhayli (1965), pp. 220-319, 330-335.

٤٥— Cf. Wensinck (1936169), Vol. I, p. 398.

٤٦— Cf. Wensinck (1936-69), Vol. I, p. 398.

٤٧— هذا الاثر لا يوجد فى أى من المجموعات المعول عليها .

٤٨— Cf. Wensinck (1936-69), Vol. II, p. 184.

٤٩— Cf. Wensinck (1936-69), Vol. II, p. 260.

٥٠— **الطبرى** ، ص ١٤ — ٢٠ ، **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨٧ — ٣٨٨ ، **السرخس** ، الجزء الاول ص ٣٠٤ والجزء الخامس ص ١٦٨٩ — ١٧٨٨ و١٨٥٦ — ١٨٥٧ ، **المرغينانى** ، الجزء — ٥٩٢ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ٣١٢ — ٣١٣ و ٤٣٠ ، **ابن جزى** ص ١١٨ ، **الحطــاب** ، الجزء الثالث ص ٣٨٦ — ٣٨٧ **المواق** ، الجزء الثانى ص ٢٠٥ ، **الشافعى** ، الجــزء الرابع ص ١٠٧ — ١١٣ ، **المــاوردى** ، ص ٥١ — ٥٢ ، **النووى** ، الجزء الثالث ص ٢٨٨ — ٢٩٠ ، **ابن جمـــاعة** ، ص ٢٠ ،**ابن قدامة**،الجزء التاسع ص ٢٩٦ — ٣٠٢،**ابن حزم**، الجزء السابع ص ٣٠٧ ، **الحلى** ، الجزء الاولص ٣٣٢ — ٣٣٤ ، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ص ٤٤٣ .

Bilmen, Vol. III, pp 413-420; Hamidullah (1953), pp. 226-228, 270-282; Khadduri (1955), pp. 202-213, 215-222; Majid Khadduri, Hudnah. In : EI 2, Vol. III, pp. 546-547; Kruse (1953), pp. 86-151; Morabia (1975), pp. 319-324; Zuhayli (1965), pp. 345-403, 663-690.

٥١— **ابن رشد** ؛ الجزء الاول ص ٣٨٩ — ٣٩٠ ، **السرخس** ، الجزء الرابع ص ١٠٣٦ ، **الرغينانى** ، الجزء الثــانى ص ١٦٠ ،

شيخ زادة ، الجزء الاول ص ٦١٤ — ٦١٥ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣٧٠ ، **الازهرى** ، ص ٣٧٠ ، **ابن جزى** ، ص ١١٨ ، **الحطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ و ٣٨٠ — ٣٨١، **المواق** ، الجزء الثالث ، ص ٣٨٠ **الدسوقى** ، الجزء الاول ص ٢٠١ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ٩١ و ٩٤ و ١٥٥ — ١٥٦ ، **الماوردى** ، ص ١٤٣ — ١٤٤ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢١٢ — ٢١٤ و٣٢٨ — ٣٣٣ ، **ابن تيميـــة** ، ص ١٣٦ ، **ابن حزم** ، الجزء السابع ص ٣٤٥ ، **الحـــلى** ، الجزء الاول ص ٣٢٧ ، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ٤٤٤ .

C. Cahen, Djizya. In : EI 2, Vol. II, pp. 359-362; C. Cahen, Dhimma. In : EI 2, Vol. II, pp. 227-231 : Khadduri (1955), p. 189; Zuhayli (1965), pp. 638-648, 391-714.

٥٢— Cf. Wensinck, Vol. II, p. 552.

هوامش الفصل الثالث : الجهاد ومقاومة الاستعمار :

١ — P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis (eds.). The Cambridge History of Islam (Cambridge : The University Press, 1970), Vol. 2, pp. 159, 179; F.M. Pareja, A. Bausani and L. Hertling. Islamologia (Rome, 1951), pp. 245, 255, 257, 345; P. J. Veth, «De Heilige Oorlog in den Indischen Archipel» Tijdschrift voor Nederlandsch Indie (1870), pp. 168-176.

٢ — Holt a.o. (1970), Vol. I, pp. 445, 551.

٣ — Holt a.o. (1970), Vol. 2, p. 394.

٤ — Pareja, a.o. (1951), p. 296; Holt, a.o. (1970), pp. 367-368; 376; J.H. Willis, «Jihad fi sabil Allah; Its doc-

trinal basis in Islam and some aspects of its evolution in 19th century West Africa», Journal of African History 8 (1967), pp. 395-417; M.C. Smith. «The Jihad of Shehu dan Fodio, Some problems». In : I. M. Lewis (ed.) Islam in Tropical Africa (London, etc.; Oxford University Press, 1966), pp. 408-420; Peter Waterman, «The Jihad in Hausaland», Kroniek van Afrika 5 (1975), 2, pp. 141-153.

٥ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. I, p. 164.

٦ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. VII, p. 67.

٧ — **الجصاص** ، الجزء الرابع ص ٢٦٢ ، **وابن العربى** ، الجزء الثانى ص ٨٧٦ ، **وابو الوليد محمد بن رشد كتاب المقدمات** (القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥/١٩٠٧) الجزء الثانى ص ٢٨٥ **والشافعى** الجزء الرابع ص ٨٤ وعبد **الحميد الشروانى،حاشية علىتحفة المحتاج شرح المنهاج لزكريا يحيى النووى** (مكة المكرمة ، المطبعة الميرية ، ١٣٠٤ — ١٣٠٥) الجزء الثامن ص ٦٢ — ٦٣ ، **وابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢٩٣ — ٢٩٥ . وعن الفتاوى بالنسبة للالترام بالهجرة بعد الغزو الفرنجى للاندلس انظر : Mercier (1939) pp. 60-62

٨ — Charles-Robert Ageron, Les Algériens Musulmans et la France (1871-1919) (Paris : Presses Universitaires de France, 1968), Vol. II, pp. 1079-1093.

٩ — F. S. Briggs, «The Indian Hijrat of 1920», MW 20 (1930), pp. 174-168; A.C. Niemeijer, The Khilafa Movement in India, 1919-1924 (The Hague : Martinus Nijhoff 1972), p. 102-106.

١٠ — مول الساعة أى « سيد الساعة » ، باللهجة العامية السائدة فى شمال افريقيا ، « المهدى » .

١١— Ch. Richard, Les mystères du peuple arabe (Paris : (1860), p. 107; quoted in Ahmed Nadir, «Les ordres religieux et la conquete francaise (1830-1851)», Rev. Alg. des Sc. Jur., Scon., et Pol. 9 (1972), p. 856.

١٢— C. Snouck Hurgronje, De Atjehers (Batavia/Leid-en: Landsdrukkery / E. J. Brill, 1894), Vol. II, pp. 283-289.

١٣— Ageron (1968), Vol. I, p. 59, Vol. II, p. 921 and 1028; Peter von Sivers, «The realm of Justice. Apocalyptic revolts in Algeria (1849-1879)», Humaniora Islamica (The Hague, 1, (1973), pp. 47-60.

١٤— R. C. Majumdar, The Sepoy Mutiny and the Revolt of 1857 (2nd ed., Calcutta : Mukhopadyay, 1973), p. 60.

١٥— W. W. Hunter, The Indian Musulmans. Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen ? (2nd ed., Lahore : Premier Book House, 1974), pp. 35-36, 47-50.

١٦— A. Schölch, Agypten den Agyptern. Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Agypten (Zurich : Artemis Verlag, n.d.), p. 46.

١٧— Percival Spear, India : A Modern History (Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1971), pp. 262-263; Hunter (1974), pp. 134-140), 158-162.

١٨— Angus Maddison, Class Structure and Economic Growth in India and Pakistan Since the Moghuls (London . Allen and Unwin, 1971) p. 53-55.

١٩— حذف « الـــ » التعريف فى دار اسلام او دار حرب يعنى ان « دار اسلام » تدل على جزء فقط من « دار الاسلام » وان « دار حرب » تدل على على جزء فقط من « دار الحـــرب »

٢٠ ــ الزحيلي (١٩٦٥) ص ١٨٢ ــ ١٩٢ .

٢١ ــ Hunter (1974), pp. 114-116; P. M. Holt a.o. (1970). Vol. I, p. 73; Tahanawi (1967), Vol. I, p. 466.

٢٢ ــ Shah 'Abd al-'Aziz Fatawa-yi 'Azizi (2 Vols. Deoband : n.d.), Vol. I, pp. 30-31; Engl. transl. also to be found in : M. Mujeeb, The Indian Muslims (London : Allen and Unwin, 1967), pp. 390-391; Muhammad Abdul Bari, «The politics of Sayyid Ahmad Barelwi», IC 31 (1957), p. 162; Ziya-ul-Hasan Faruqi, The Deoband School and the Demand for Pakistan (London : Asia Publishing House, 1963), pp. 2-3; for similar fatwas and opinions, cf. Hunter (1974), pp. 120-121; Mujeeb (1967), p. 391; Muin-ud-Din Ahmad Khan, History of the Fara'idi Movement in Bengal, 1808-1906 (Karachi : Pakistan Historical Society, 1965), pp. 78-80; Muhammad Nurul Karim, «Part played by Haji Shari'atullah and his son in the socio-political history of East Bengal», Proceedings of the Pakistan History Conference (5th session), 1955, p. 177.

٢٣ ــ عن هذه الحركة انظر :

Aziz Ahmad «Le mouvement des Mujahidin dans l'Inde au XIXe siècle», Orient 15 (1960), pp. 106-116; Qeyamuddin Ahmad, The Wahabi Movement in India (Calcutta : Mukhopadhyay, 1966), 391 pp.; Muhammad Abdul Bari (1957), pp. 156-164; Freeland Abbott, «The jihad of Sayyid Ahmad Shahid», M W 52 (1962), pp. 216-22: Hunter (1974), passim; Ishtiaq Husain Qureshi, The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 710-1947. A Brief Historical Analysis (The Hague : Mouton, 1962), pp. 194-207; E. Rehatsek, «The history of the Wahhabys in Arabia and India», Journal of the Bombay of the Royal Asiatic Society 14 (1878-80), pp. 274-401; Muin-udi Din Ahmad Khan (1965), pp. xxxvi--xxxi.

٢٤— Shah Isma'il. Sirat-i mustaqim (n.p., n.d.), pp. 105-106. Engl. transl. of this par. also to be found in : Hunter (1974), pp. 50-51, and : Ahmad Khan Bahadur, Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans (Benares : Medical Hall Press, 1872), pp. 30-31.

٢٥— Hunter (1974). pp. 35-36, 47-50.

٢٦— Q. Ahmad (1966), pp. 358-363, where many of these pamphets are listed; Rehatsek (1878-80), pp. 379-401.

٢٧— Khan (1965); M. Nurul Karim (1955), pp. 175-182: Qureshi (1962), pp. 209-220; Abdul Bari, «The Fara'idi Movement», Proceedings of the Pakistan History Conference (5th session) pp. 197-207.

٣٢— وهو ما يخـــالف الرأى الحنفى المســـتقر الذى كان يتبعـــه « الفرائضيون » عادة . انظر **ابن عابدين** ، الجـــزء الاول ص ٥٨٩ و٥٩٤ . ولعلنـــا يجب أن نعـــزو هذا الاختلاف الى تأثير الوهابية ، انظر فى هذه النقطة :

Khan (1965), pp. 67-80.

٢٩— Abdul Bari (1955), p. 205.

٣٠— Farugi (1963), pp. 16-20; R.C. Majumdar, The Sepoy Mutiny and the Revolt of 1857 (2nd ed., Calcutta; Mukhopadhyay, 1963), pp. 59, 113, 318-319, 400-401.

٣١— Engl. transl. in Lini S. May, The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857 (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1970), pp. 440-448.

٢٨— Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India. A A Social Analysis (2nd ed., London : Gollancz, 1946), p. 172.

٣٣ — Hunter (1974), pp. 140-147; Qureshi (1982), pp. 223-225, 232-233; Smith (1946), p. 163.

٣٤ — May (1970), pp. 24-28; P. Hardy, The Muslims of British India (Cambridge : Cambridge University Press, 1972), pp. 108-115.

٣٥ — Engl. transl. in Hunter (1974), p. 186, and Ahmad Khan (1872), p. iii. Maulavi Karamat Ali, Abstract of the Proceedings of the Muhammadan Literary Society of Calcutta on Wednesday, 23 November 1870. Being a Lecture by Maulavi Karamat Ali of Jawnpur on a Question of Muhammadan Law, Involving the Duty of the Muhammadans in British India towards the Ruling Power (Calcutta : 1871); partly quoted in Hunter (1974), p. 187.

٣٦ — Ahmad Khan (1872), pp. iv-xxii.

٣٨ — Hunter (1974), p. 186, cf. also pp. 62-63.

٣٩ — نفس المرجع ، ص ١٨٧ .

٤٠ — Ahmad Khan (1872), p. xviii.

٤١ — نفس المرجع ، ص ١٦ .

٤٢ — نفس المرجع ، ص ١٩ .

٤٣ — Engl. transl. of these fatwas in Hunter (1974), pp. 185-186; Ahmad Khan (1872), pp. i.ii.

٤٤ — C. Snouck Hurgronje (1894), Vol. 2, pp. 387-388.

٤٥ — Faruqi (1963), pp. 24, 40.

٤٦ ــ انظر لعرض عن الطرق الدينية المختلفة فى الجزائر والعوامل التى دفعت بالطريقة القادرية الى مقدمتها كتاب :

Ahmed Nadir, «Les ordres religieuses et la conquete francaise (1830-1851)», Rev. Alg. des Sc. Jur. Eccn. et Pol. 9 (1972) pp. 826-834.

٤٧ ــ عن نص البيعة انظر : **محمد بن عبد القادر الجزائرى** ، **تحفة الزائر فى تاريخ الجزائر والامير عبد القادر** ، من جزأين (حرره ممدوح حقى ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار اليقظة العربية ، ١٣٨٤ ــ ١٩٦٤) الجزء الاول ص ١٥٩ .

٤٨ ــ **الجزائرى** (١٩٦٤) الجزء الاول ص ١٩١ ــ ٢٠٩ .

٤٩ ــ Y. Lacoste. A Nouschi and A Prenant, L'Algérie passé et présent. Le cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle (Paris : Eds Sociales 1960). pp. 274-275.

٥٠ ــ For the texts of these letters, see : Charles Henry Churchill, la vie d'Abd-el-Kader (Transl. into Fr. by Michel Horbart. 2nd ed., Algiers . Société Nationale d'Edition et Diffusion, 1974), pp. 189-196, 201-204; Ar. summaries in al-Djaza'iri (1964), pp. 349-353 and 359-360.

٥١ ــ Nadir (1972), pp. 858-864.

٥٢ ــ For his religious views, see; Pessah Shinar, «'Abd al-Qadir and 'Abd al-Karim.» Religious influences on their thought and action» Asian and African Studies 1 (1965), pp. 139-174.

٥٣ ــ **الجزائرى** (١٩٦٤) الجزء الاول ص ٣١٦ ــ ٣١٧ .

٥٤ ـ Fr. transl. ; E. Michaux-Bellaire, «Traduction de la Fetoua du Faqih Sidi 'Aly Et Tsouli contenant le «Soual» du Haj Abdelqader ben Mahi el Din et la response, Archives Marocaines 11 (1907), pp. 116-128, 395-459; 15 (1909), pp. 158-184; Ar. summary in al-Dijaza'iri (1964), Vol. 1, pp. 318-330.

٥٥ ـ **كانت تلك نقطة** سياسة هامة ، اذ أن السلطان المغربي كان قد حث الامير عبد القادر على أن ينقض معاهدته مع الفرنسيين ، وقد شرح التسولى أن عقد هدنة مع العدو لا يباح الا فى حالات الضرورة للحفاظ على حياة المسلمين ولحماية بلادهم ، ثم كتب يقول أن للضرورة حكمها ولعل من يحضر ساحة الحرب يرى ما لا يراه من يغيب عنها ، مما ينطوى على أن ضرورة عقد الصلح لم تكن واضحة عند المغاربة . **الجزائرى** (١٩٦٤) الجزء الاول ص ٣٢٥ .

٥٦ ـ **ابو عبد الله محمد عليش ، فتح العالى المالك فى الفتوى على مذهب الامام مالك** (من جزأين ، القاهرة ، مطبعة التقدم العلمية ، ١٣١٩) الجزء الاول ص ٣١٣ .

٥٧ ـ كان محمد عليش شيخا فى الازهر فى القاهرة . وفى ١٨٥٤ شغل منصب المفتى المالكى فى مصر . وفى ١٨٨٢ ، وعلى الرغم من سنه المتقدمة ، شارك بنشاط فى ثورة عرابى .

٥٨ ـ **عليش** (١٣١٩) الجزء الاول ص ٣١٣ ـ ٣٢٨ . ويذكر محمد بن عبد القادر الجزائرى ، ابن عبد القادر ومؤرخ سيرة حياته أنه لم ير هذه الفتوى المصرية . انظر **الجزائرى** (١٩٦٤) الجزء الاول ص ٣٢٩ . الا أن نص فتوى الشيخ عليش لا تترك مجالا للشك فى أنها تشير الى الوضع فى الجزائر فى زمن الامير عبد القادر ، حتى ولو لم تذكره صراحة .

٥٩ — النص فى **الجزائرى** (١٩٦٤) الجزء الاول ص ٤١١ — ٤٢٣ .

٦٠ — **نفس المرجع** ، الجزء الاول ص ٤١٦ .

٦١ — **نفس المرجع** ، الجزء الاول ص ٣٨٤ — ٣٨٥ .

٦٢ — **نفس المرجع** ، الجزء الاول ص ٣٨٤ — ٣٨٩ .

٦٣ — **نفس المرجع** ، للجزء الاول ص ٤٧٢ — ٤٧٣ ، **عليش**.(١٣١٩) الجزء الاول ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

٦٤ — **عليش** (١٣١٩) الجزء الاول ص ٣٣٠ .

٦٥ — Von Sivers (1973).

٦٦ — M. Emerit, L'état d'esprit des muslmans d'Algérie de 1847 a 1870», Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine 8 (1961), pp. 103-120.

٦٧ — Ageron (1968), Vol. 2, pp. 1079-1092; Id. «L'Emigration des Musulmans algériens et l'exode de Tlemcen», Annales, Economies, Sociétés, Civilisation 22 (1967), pp. 1047-1068.

٦٨ — Fr. transl. of the question and the fatwas in Octavo Depont and Xavier Coppolani, Les Confreries religiouses musulmanes (Alger : Alphonse Jourdan, 1897), pp. 33-37.

وهؤلاء الكتاب لا يذكرون ما اذا استجاب المفتى المالكى باصدار فتوى أم لا ولو صــدر فتوى فمن المحتمل أن السلطات الفرنسوية لم تسمح بنشرها حيث أن موقف المذهب المالكى من الهجرة أكثر تشددا من المذاهب الاخرى .

٦٩ — Ageron (1968), Vol. 2, pp. 1085-1092.

٧٠ — Richard Hill, Egypt in the Sudan, 1820 - 1881 (London, etc. : Oxford University Press, 1959), pp. 13-18.

٧١ — J. Spencer Trimingham, Islam in the Sudan (London, etc. : Oxford University Press, 1949), pp. 126-141, 141, 195-202.

٧٢ — P. M. Holt, The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. A Study of its Origins and Overthrow (2nd ed., London, etc. : Oxford University Press, 1970), p. 18.

٧٣ — **عبد الله على ابراهيم ، الصراع بين المهدى والعلماء** (الخرطوم ، شعبة أبحاث السودان ، كلية الاداب ، جامعة الخرطوم ، ١٩٦٨) ص ١ — ١١ .

٧٤ — Holt (1970), pp. 30 and 50, n. 2.

٧٥ — **نعوم شقير تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته** (ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، مطبعة المعارف ١٩٠٣) الجزء الثانى ص ١٣٩ . والترجمة الانجليزية أيضا
Holt (1970), p. 717.

٧٦ — **شقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ، ص ٣٦٥ . وقد كان هذا الرأى سائدا أيضا فى الاندلس تحت حكم الاسلام انظر أيضا :
Cf. R. Brunschvig, «Averroes Juriste». In : Etudes d'orientalisme, dédiées a la mémoire de Lévi-Provencal (2 Vols. Paris : Maisonneuve, 1962). Vol. I, pp. 35-68.

٧٧ — **شقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ١٢٢ — ١٢٤ . وقد تعذر على الحصول على مجموعة أبو سليم لكتابات المهدى (**محمد ابراهيم احمد ابو سليم ، منشورات الامام المهدى** ، أربعة اجزاء ، الخرطوم ١٩٦٣ — ١٩٦٤) ومن ثم فقد عولت على **شقير** (١٩٠٣) لايراد نص رسائل المهدى وبياناته . ويرى هولت أن النصوص التى أوردها شقير نصوص يمكن التعويل عليها . انظر
Holt (1970), p. 274.

٧٨ — **شـــقير** (١٩٠٣) ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .

٧٩ — لم يكن هذا اجراء جديدا . فى خلال الحروب بين الامبراطورية العثمانية وفارس ، أصدر شيوخ الاسلام العثمانيون فتـــاوى تعلن أن الفرس كفار تبريرا للجهاد ضدهم . انظر :

W. Björkman, kafir, in EI 2, Vol. IV, p. 408.

٨٠ — **ابو البركات سيدى احمد الدردير** (المتوفى فى ١٢٠١/١٧٨٦) يكتب فى شرحه **لمختصر خليل** : « (ويدخل فى منهوم المحارب أيضا) جبابرة أمراء مصر ونحوهم يسلبون أموال المسلمين ويمنعوهم أرزاتهم ويغيرون على بلادهم ولا يتيسر استغاثة منهم بعلماء ولا بغيرهم » **حاشية الدسوقى** ، الجزء الرابع ص ٣٤٨ .

٨١ — **شـــقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ١٣٤ .

٨٢ — تستخدم كلمة « الجزية » عن عمد ، هنا ، لتؤكد الدعوى بأن الترك يعاملون السودانيين معاملتهم لغير المسلمين .

٨٣ — **ابراهيم** (١٩٦٨) ص ٤٢ — ٤٣ .

٨٤ — Holt (1970), pp. 112-114.

٨٥ — نص الرسالة فى **شـــقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٤٦٦ — ٤٦٧ .

٨٦ — الحديث القدسى المأثور من كلام الله تعالى .

٨٧ — **شـــقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

٨٨ — قبله ص ٣٥٠ . ما كان المهدى لا يعلمه ، ربما ، هو أن جماعات كبيرة فى مصر كانت تنتظر مقدمة لكى يخلصهم من ربقة الضرائب والديون والاوربيين . انظر :

Cf. Jacques Berque, L'Egypte, impérialisme et Révolution (Paris : Gallimard, 1967), p. 12.

٨٩ ـ **شقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٧٤ .

٩٠ ـ النص فى **محمد العباسى المهدى ، الفتاوى المهدية فى الوقائع المصرية** (سبعة أجزاء ، القاهرة ، المطبعة الازهرية ، ١٣٠١) الجزء الثانى ص ٢٨ ـ ٣٢ .

٩١ ـ انظر **ابراهيم** (١٩٦٨) لتحليل الصراع الايديولوجى بين المهدى والعلماء .

٩٢ ـ النص فى **شقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٨٣ ـ ٣٩١ .

٩٣ ـ النص فى **شقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٧٥ ـ ٣٨٣ .

٩٤ ـ كان من الواضح أن تلك سخرية من سياسة المهدى المالية ، اذ كان يريد اعادة فرض الضرائب التى تقضى بها الشريعة .

٩٥ ـ Holt (1970), pp. 109-110.

٩٦ ـ **شقير** (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٧٤ .

٩٧ ـ **محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده** (ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٥١/١٩٣١) الجزء الاول ص ٣٧٠ و ٣٨٠ .

٩٨ ـ Trimingham (1949), pp. 158-159.

٩٩ ـ Alexander Schölch, Agypten den Agyptern ! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Agypten (Zurich, etc. : Attantis Verlag, n.d. (1972), p. 54.

١٠٠ ـ كلمة « حزب » فى ذلك الوقت لم تكن تعنى ، على أى نحو ، الحزب السياسى المنظم بالمعنى الحديث ، بل كانت تعنى

جماعة من الناس يرتبطون بمصالح سياسية متقاربة ويعتنقون آراء سياسية متقاربة انظر :

Schölch (1972), p. 118-119.

١٠١ — نص برنامج الحزب الوطنى فى : **عبد الرحمن الرافعى ، الثورة العرابية والاحتلال الانجليزى** (القاهرة ، مطبعة النهضة ، ١٣٥٥ / ١٩٣٧) ص ١٤٥ — ١٤٨ .

١٠٢ — فى ١٨٨٢ كان عدد الموظفين الاجانب فى الحكومة المصرية ١٣٥٥ من مجموع موظفيها البالغ عددهم ٩٢٠٠ . وكانوا يحتلون أعلى المناصـــب . انظر **رفعت الســـعيد ، الاساس الاجتماعى للثورة العرابية** (القاهرة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٧/١٣٨٧) ص ١٠١ .

١٠٣ Schölch (1972), p. 143.

١٠٤ — يرى Schölch ان للبريطانيين يدا فى هذه الاضطربات ولكنه لا يستطيع أن يقدم الدليل الحاسم على ذلك . انظر : **المرجع السابق** ، ص ٢١٩ .

١٠٥ — **المرجع السابق** ، ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

١٠٦ — **الرافعى** (١٩٣٧) ص ٤٢٦ — ٤٣٠ .

١٠٧ — النص فى **سليم خليل النقاش ، مصر للمصريين** (٨ اجزاء ، الاسكندرية ، مطبعة جريدة المحروسة ، ١٨٨٤/١٣٠٢) الجزء الخامس ص ٢٠١ .

١٠٨ — Schölch (1972), p. 244.

١٠٩ — **المرجع السابق** ، ص ٢٤٥ .

١١٠ — من خطبة للشيخ حميده الدمنهـــورى . النص فى **النقاش** (١٨٨٤) الجزء الخامس ص ١٩٥ .

١١١ — من خطبة لمحمد ابو الوصـــل. النص فى **النقاش** (١٨٨٤) الجزء الخامس ص ١٩٤ .

١١٢ — من خطبة للشيخ على مليحى . النص ٨ **النقاش** (١٨٨٤) الجزء الخامس ص ١٥٠ .

١١٣ — **مصطفى عز كتاب طريق الرشاد فى الحث على الجهــــاد** (القاهرة ، مطبعة جريدة الهداية ، ١٣١٧) ١٦ ص، وكان هذا المؤلف هو المفتى الشـــافعى فى مصر . ونشر هــذا الكتيب ، بعد وفاة المؤلف ، على يد ابنه ، فى ١٨٩٩ — ١٩٠٠ . وتوضح الدلائل الداخليــة فى النص انه قد كتب اثناء الشهر الاخير من الحرب ، اذ يذكر احتلال البريطانيين للســـويس ولكنـــه لا يذكـــر استسلام عـــرابى : « وضربوا طوابى الاســـكندرية .... وكذلك فعلـــوا فى السويس وتعدوا ايضا علينا بالحرب منجهات اخر وانتصرنا عليهم المرة بعـــد المرة فهو وان كان محققا لكنه يخاف من تأخيره على ضعفاء القلوب والايمان ان يحصل لهم الجزع والهلع فدواء هذا الداء العضـــال امتثال اوامر الله وترك نواهيـــه والتوبة من ذلك » ص ٤ .

١١٤ — **المرجع السابق** ، ص ٢ و ٣ .

١١٥ — **النقاش** (١٨٨٤) الجزء الخامس ص ١٨٨ .

١١٦ — **المرجع السابق** ، الجزء الخامس ص ١٨٦ — ١٨٩ .

١١٧ — E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica (London, etc. : Oxford University Press, 1949), p. 9.

١١٨ — Ar. text and Germ. transl. in : Erich Graefe, «Der Aufruf des Schelchs der Senusija zum Heitigen Kriege», Der Islam 3 (1912), pp. 141-150.

١١٩ ــ **المرجع اسابق** ، ١٤٤ ــ ١٤٥ .

Evans-Pritchard (1949), p. 116; Ageron (1968), Vol. 2, p. 912; Niemeijer (1972), p. 56.

١٢١ ــ Graefe (1912), p. 142. **محمــد رشيد رضــا « الجهــاد في الاسلام »** ، **المنــار** ١٥ (١٩١٢) ص ٣٤ .

١٢٢ ــ وهكذا استغلت الحكومة العثمانية الفكرة الخاطئــة ان « السلطان ــ الخليفة » هو الزعيم الروحى للمسلمين جميعا كما ان البابا هو الزعيم الروحى للكاثوليك جميعا . وقــد اصــبح هذا الاســلوب جاريا ومتبعا منذ عقد معاهــدة كوشوك كاينارکا (١٧٧٤) عندما اضطرت الامبراطورية العثمانية لاول مرة الى التنازل عن اراض يقطنها مســلمون الى دولة مســيحية . وكانت المعاهدة المعقودة مع النمسا فى ١٩٠٨ تتضمن نصــوصا مماثلة . انظر :

T.W. Arnold. The Caliphate (2nd ed., London : Routledge and Kegan Paul, 1965), pp. 177-179; C.A. Nallino, «Appunti sulla natura del «Califato» in genere e sul presunto «Califfato ottomana»., In Raccolta di scritti (Rome, 1941), Vol. 3, pp. 249-254.

١٢٣ ــ

١٢٤ ــ **المرجع السابق** ، ص ١١٥ .

١٢٥ ــ **السيد محمد المهدى احمد بن السيد محمد الشريف بن السيد محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسني الادريسي، بغية المساعد فى احكام المجــاهد فى الحث على الجهــاد** (القاهرة مطبعة جريدة الشعب ، ١٣٣٣/١٩١٣ ــ ١٩١٤) ٥٨ ص . ومن الواضح أن هناك علاقة بين هذا المؤلف

والبيان السابق ذكره ، فباستثناء المقدمة والخاتمة ، نجد أن البيان المذكور يتضمن فقرات نجدها حرفيا فى « **بغيــة المساعد** ... » ومن ثم يسوغ لنـــا استنتاج أن البقيــة — كتبت قبل البيـــان . ويبدو مع ذلك ان النص النهـــائى لم يكتب الا بعـــد ان رحل الاتراك اذ ان البيـــان يشير — وان كان ذلك عرفنا — الى « الخليفة ». Gre'e (1912), p. 144 بينما نجد الفقـــرة الموازية فى ((**بغيـــة**)) قد أسقطت هذه الكلمة بشكل ظاهر للعيان (**البغية** ص ٦) .

١٢٦ — **بغية المساعد** ، ص ٣

١٢٧ — **المرجع السابق** ، ص ٧

١٢٨ — **المرجع السابق** ، ص ٣٥ — ٣٦

١٢٩ — **المرجع السابق** ، ص ١٨ — ٢٢

١٣٠ — **المرجع السابق** ، ص ٣٧

١٣١ — **المرجع السابق** ، ٤٠ — ٤٣

١٣٢ — Turkish text in : Der Islam 5 (1914), pp. 391-392: Germ. transl. Ibid., pp. 392-393; WI 3 (1915), pp. 2-3; Engl. transl. : IQ 19 (1975), pp. 157-158.

١٣٣ — Islam Ansiklopedisi (Istanbul : 1940), Vol. 10, pp. 497-498.

١٣٤ — WI 3 (1915), p. 4

١٣٥ — من بيان للعلماء صدر بتاريخ ١٩١٤/١١/٢٠ وبناء علـى حض شيخ الاســـلام . الترجمة الالمانيـــة فى W13 (1915) pp. 10-18 ، والترجمة الانجليزية IQ 19 (1975) pp. 159-163

ولكن بيانا مشـــابها وان كان اكثر استفاضـــة صدر عن « لجنة الدفاع الوطنى » فى آخر ١٩١٤ . الترجمة الهولندية

C. Snouck Hurgronje, «Een bétangrijk document betreffende den heiligen oorlog van den Islam (1914) en eene offieele correctie», Verspreide Geschriften, Vol. 3, pp. 327-355.

١٣٦ — اثار هذا الامر سخطا كبيرا فى بلاد الحلفاء ، وان كان ذلك لم يخل من نفاق . وذلك انه لما كانت كلمة « الجهاد » توصى بصور من التعصب والتزمت الدينى وقتل الكفار بلا رحمة ، فان المانيا التى قامت الشبهات فى انها هى التى اقترحت هذه الخطوة على تركيا ، اصبحت موضعا للوم على اساس انها لجأت الى اسحلة عقلية تعود الى القرون الوسطى . وفى الوقت نفسه ، فان هذا السخط ينم عن قدر من القلق كان يساور الحلفاء فى مدى ولاء رعاياهم المسلمين فى مستعمراتهم . وكانت الدول الاستعمارية فى ذلك الوقت ترى شبح الجامعة الاسلامية فى كل مكان . وكانت تغالى كثيرا فى تقدير أثرها وتغلغلها ومن ثم كانت تتوجس خيفه من هذا النداء السافر الصريح الذى يستحث مشاعر الولاء الدينى . ومن الامثلة على ذلك ما ثار من جدل متبادل بين المستشرق الهولندى Snouck Hpurgronje وزميله الالمانى Becker انظر

Cf. C. Snouck Hurgronje, «The Holy War made in Germany» Verspreide Geschriften, Vol. 3, pp. 285-293. Id. «Deutschland und der heilige Krieg», Verspreide Geschriften, Vol. 3, pp. 285-293; C.H. Becker, «Die Kriegsdiskussion uber den Heiligen Krieg», Vom Wesen und Werden der Islamischen Welt. Islamstudien (2 Vols. Leipzig : 1932), Vol. 2, pp. 281-310; see also : Friedrich Schwally, «Der heilige Krieg des Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung», Inter-

nationale Monatsschrift fur Wissenschaft, Kunst und Technik (1916), pp. 678-714.

١٣٧ — **جمال الدين الافغانى ، الاعمال الكاملة . مع دراسة عن الافغاني . الحقيقة الكلية** (تحقيق ومقدمة محمد عمارة ، القاهرة ، دار الكتاب العربى . بدون تاريخ) ٣٦٨ ص .

١٣٨ — مثال ذلك **محمد اديب الجراح** (الذى كان قاضيا فى محكمة الاستئناف بالموصل) **رسالة الجهاد على فتوى خليفتنا الاعظم السلطان الغازى محمد رشاد** (الموصل ، مطبعة نينوى ، ١٣٣٣) ٨٨ ص . **وأحمد فخر الدين عبد الله الفيضى ، ارشاد العباد الى الغزو والجهاد** (استنبول ، المطبعة العامرة ، ١٣٣٦/١٩١٧ تقريبا) ٢٥٠ + ٦ ص . وقد كتب فى النصف الاول من ١٩١٢ بمناسبة حرب البلقان والفتح الايطالى لليبيا ، واهدى الى انور باشا . ولكنه لم يطبع حتى ١٩١٧ — ١٩١٨ . ويذكر **ى.ا. سركيس** فى « **معجم المطبوعات العربية والمعربة** » (القاهرة ، ١٣٤٦/ ١٩٢٨) مؤلفات اخرى عن الجهاد نشرت فى تلك الفترة ، الا أننى لم استطع العثور عليها . وكذلك بيانات وفتاوى علماء الشيعة فى النجف (الترجمة الالمانية فى
W 13 (1915) pp. 51-56, 131-133, 205-213.
W 14 (1916) pp. 217-225.

وبيانات جمعية علماء المسلمين (الترجمة الالمانية فى
(WI 3 (1015) pp. 121-125.

وتذكر فتاوى علماء الشيعة فى العراق كلمة «الجهاد» بالفعل ، على الرغم من ان الفئة الشيعى الصارم يرى ان الجهاد لا يكون ممكنا الا بوجود الامام . ولعل ذلك كان من قبيل اظهار الولاء من جانبهم للعثمانيين .

١٣٩ ـ George Antonius, The Arab Awakening (5th ed., New York : Capricorn Book, 1965), pp. 139-148.

١٤٠ ـ For a specimen, seee : Scheich Salih Attunisi, Haqiqat al-dschihad. Die Wahrheit uber dem Glaubenskriege (Transl. from the Ar. by Karl E. Schabinger; Intr. by Martin Hartmann. Berlin : Deutsche Gesellschaft fur Islamkunde, 1915).

١٤١ ـ Ageron (1968), Vol. 2, pp. 1177-1182.

١٤٢ ـ Faruqi (1969), p. 61.

١٤٣ ـ Ageron (1968), Vol. 2, p. 1176.

١٤٤ ـ Niemeijer (1972), p. 63; WI 3, (1915), p. 58.

١٤٥ ـ مثال ذلك ما حدث فى الخرطوم حيث القى محمد ماضى ابو العزايم ، استاذ الفقة فى كلية جوردون ، وشيخ الطريقة العزامية ، سلسلة من المحاضرات والخطب فى الموضوع . انظر : **محمد ماضى ابو العزايم ، الجهاد** (الناشر عز الدين ماضى ابو العزايم ، القاهرة ، دار مشيخة الطريقة العزامية ، ١٩٧٠) . ١٢٠ ص .

١٤٦ ـ Niemeijer (1972), pp. 38, 63, 72, 102; Ageron (1968). Vol. 2, p. 1175.

١٤٧ Smith (1946), p. 197; Ageron (1968), Vol. 2, pp. 1182-1183.

١٤٨ ـ Amal Vinogradof, «The 1920 revolt in Iraq reconsidered. The role of the tribes in national polilics», IJMES 3 (1972), pp. 135-136.

ـ لم تذكر التصريحات والفتاوى التى أصدرها العلماء الشعيون خلال الثورة كلمة الجهاد . انظر : **فريق المزهر**

آل فرعون ، **الحقيقة الناصعة فى الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ونتائجها** (جزآن ، بغداد ، ١٣٧١/١٩٥٢) الجزء الاول ص ١٤٨ — ١٥٢ ، ١٩٢ — ١٩٥ . ولعب العلماء العراقيون دورا متشابها بالنسبة الى انقلاب ١٩٤١ .

David Waines, «The faiture of nationalist resistance», In : Ibrahim Abu Lughod (ed.), The Transformation of the Government in Relation Thereto (Johnson-Cros-1971), p. 228.

١٥٠ — سعيا الى نجاح مقاطعة انتخابات المجلس التشريعى — الذى لم يكن العرب ليشغلوا فيه الا اقلية من المقاعد — اعلن الزعماء الوطنيون ، بمساعدة الائمة المحليين ، ان من يشترك فى الانتخابات يعد مرتدا لا يدفن فى مقابر المسلمين . انظر :

Cf. Y. Porah, The Emergence of the Palestinian Arab Nationa Movement, 1918-1929 (London : Frank Cass, 1974), pp. 149), pp. 149, 153-154.

١٥١ — John Hope Simpson, Palestine. Report on Immigration, Land Settlement and Development (London : H.M. Stationery Office, 1930), Cmd. 3686; Government of Palestinue, Report of a Committee on the Economic Condition of Agriculturists in Palestine and Fiscal Measures of Palestine (Evanstone : North West University Press, bie report), Jerusalem, 1930; summary in : OM 11 (1931), pp. 25-27).

١٥٢ — **عبد الوهاب اكيالى ، تاريخ فلسطين الحديث** (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٠) ص٢٥٢ — ٢٥٤ . **كامل محمود خله ، فلسطين والانتداب البريطانى من ١٩٢٢ — ١٩٣٩** (بيروت ، مركز الابحاث ، ١٩٧٤) ص ٣٠٦ — ٣٠٧ و ٣٥٢ — ٣٥٣

١٥٢ — Y. Porath, The Palestinian Arab National Movement, 1929-1939. From Riots to Rebellion (London : Frank Cass, 1977), p. 131.

١٥٣ — عن عز الدين القسام وحركته أنظر :
Porath (1977) pp. 134-139

وعادل حسن غنيم ، « ثورة عز الدين القسام » ، **شئون فلسطينية** ، ٦ (يناير ١٩٧٢) ص ١٨١ — ١٩٣ ، **الكيالى** (١٩٧٠) ص ٢٩١ — ٢٩٧ ، **وابراهيم الشيخ خليل** ، « رسالة من مجاهد قديم : ذكريات عن القسام » **شئون فلسطينية** ٧ (مارس ١٩٧٢) ص ٢٦٧ — ٢٦٩ ، **وخلة** (١٩٧٤) ٣٧٥ — ٣٨٣ ، **وصبحى ياسين** ، **الثورة العربية الكبرى فى فلسطين** (القاهرة ، دار الكتاب العربى، ١٩٥٩) ص ٣٠ — ٤٢ .

١٥٤ — Annual Report on the Administration of Palestine. PRO-CO 814-10, p. 39-40; OM 15 (1935), pp. 640-643; Porath (1977), p. 142.

١٥٥ — Porath (1977), p. 273; OM 18 (1938), pp. 236-237.

١٥٦ — **عبد الوهاب الكيالى** ، **وثائق المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال البريطانى والصهيونية ١٩١٨ — ١٩٣٩** ، (بيروت ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، ١٩٦٨) ص ٦١٥ — ٦١٦ .

١٥٧ — Porath (1977), p. 248; OM 18 (1938), pp. 557-558.

١٥٨ — Porath (1977), pp. 264-265.

١٥٩ — **خلة** (١٩٧٤) ص ١٤٨ و٢٩٠ .

١٦٠ — The Report of the Palestine Enquiry Committee on the Palestine Disturbances of August 1929 (Shaw Report) (London : H.M. Stationery Office, 1930), Cmd. 3530, p. 54.

١٦٠ — Report on the Political Situation in Palestine, March 1922, PRO-CO 733-23; Report on the Political Situation in Palestine, June 1923, PRO-CO 733-50; OM 2, (1922-23). p. 107; Porath (1974), pp. 205-206.

١٦١ — Emmanuel Sivan, Islam et Croisade. Idéologie et propaganda dans les réactions musulmanes aux Croisades (Paris : Maisonneuve, 1968). passim.

١٦٢ — **الكيالى** (١٩٦٨) ص ٤٢٩ . OM 16 (1936), p. 511.

١٦٣ — OM 8 (1928), pp. 470-471, 526.

١٦٤ — **خلة** (١٩٧٤) ص ٢٨٣ . Shaw Report, pp. 48-49.

١٦٥ — Porath (1974), pp. 267-269.

١٦٦ — **الكيالى** (١٩٧٠) ص ٢٤٤ ، **وخلة** (١٩٧٤) ص ٢٩١ .

١٦٧ OM 9 (1929), pp. 428-430, 526.

١٦٨ — عن مؤتمر القــدس ١٩٣١ انظر

OM II (1931), pp. 526-530.

وعادل حســن غنيم « المؤتمر الاســلامى العام ١٩٣١ » فى شــئون فلسطينية ٢٥ (سبتمبر ١٩٧٣) ص ١١٩ — ١٣٦ . **خلة** (١٩٧٤) ص ٣٢٦ — ٣٢٨ .

H. A. R. Gibb, «The Islamic Congress of Jerusalem in December, 1931». In : A. J. Toynbee, Survey of International Affairs 1934 (London : Oxford University Press, 1935), pp. 94-105;

١٦٩ — OM 13 (1933) p. 619.

١٧٠ — Toynbee (1935), p. 282.

١٧١ — OM. 13 (1933), p. 618.

١٧٢ — OM 17 (1937), pp. 438, 461-462, 501, 540.

١٧٣ — Government of India to High Commissioner of Palestine, 17 November, 1937, PRO-CO 733-333 (75156/32).

١٧٤ — OM 17 (1937), p. 540; OM 18 (1938), pp. 422-548.

١٧٥ — **اليهود والاسلام قديما وحديثا . اليهود وفلسطين وآيات والجهاد والاحاديث عنه . رسالة مكتب الاستعلامات الفلسطينى العربى بالقاهرة الى العالم الاسلامى** (القاهرة، ١٩٣٧) ٣١ ص انظر : OM 18 (1938) p. 688.

١٧٦ — H. M. Consul in Beirut to High Commissioner of Palestine, April, 1938, PRO-CO 733-367 (75156/14).

١٧٧ — النصوص فى **محمد الحسين كاشف الغطاء ، قضية فلسطين الكبرى فى كتب الامام الراحل محمد الحسين كاشف الغطاء** (النجف ، مطبعة النعمان ، ١٩٦٩) . **التقوى** ١٥ (١٩٣٨) ص ٥٠٠ وما يليها . الترجمة الانجليزية لكل من الفتويين فى PRO - CO 733-367 (75156-3)
OM 18 (1938) p. 553.

١٧٨ — H. M. Ambassador in Cairo to Colonial Secretary, 26 August, 1938. PRO-CO 733-368 (75156/16); OM 18 (1938). pp. 520-521.

١٨٠ — **محمد صبرى عابدين ، الجهاد فى سبيل الله بمناسبة اهل فلسطين ودفاعهم عن المسجد الاقصى والديار المقدسة** (القاهرة ، مطبعة القاهرة ، ١٣٥٧) ص ٣ — ٤ . ومن الكتيبات والمقالات المماثلة المنشورة فى هذه الفترة :
الهيئة العربية العليا لفلسطين ، الجهاد فى سبيل الله

(القاهرة ، ١٣٥٧) ص ٢٣ . وكتيب وزع فى القاهـــرة فى ١٩٣٨ وظهرت الترجمة الانجليزية فى

The Egyptian Gazetie 29 Oct., 1938.

وكتيب وزع فى مكة وموقع عليه : « اخـــوانكم اهل فلسطين » ويمكن ان تجد نسـخة منه فى

PRO-CO 733-367 (75156-6).

١٨١ — Olivier Carré, L'Idéologie palestinienne de résistance (Paris : Colin, 1972), p. 107.

١٨٢ — فى ١٩٦٩ بعد حريق المســـجد الاقصى ، اعلن الملك فيصـــل الجهاد ضد اسرائيل انظر : **رابطـــة العالم الاســـــلامى** ٧ (١٩٦٩) رقم ٥ صـــفحة ٧١ .

١٨٣ — I owe this comparison to Prof. Dr. J. Brugman. Of. J. Brugman, «Voeren de Palestijnen een heilige oorlog?», Palestijnse Drukken en Herdrukken 6 (Oct. 1972), p. 10.

هوامش الفصل الرابع : عقيدة الجهاد فى الاسلام المعاصر :

١ — **كتاب الجهـــاد** (تحرير نزية الحماد ، بيروت ، دار النـــور ، ١٣٩١/١٩٧١) ١٢ ص .

Cf. Sivan (1968); Hadia Dajani-Shakeel, «Jihad in tweifthcentury Arabic poetry : a moral and religious force to counter the Crusades», MW (1976), pp. 96-113. For more details, V. the title-indices of GAL and GAS s.v. djihad, kitab al-djihad, risalat al-djihad, fadl al-djihad, fada'il al-jihad e.t.q.

وقد طبع بعض هـــذه الاعمال ، منها على سبيل المثال : **عماد الدين اسماعيل بن عمر المعروف بابن كثير** (المتـــوفى ٧٧٤/ ١٣٧٢ — ١٣٧٣ ، **الاجتهاد فى طلب الجهاد** (القاهرة ، جمعية النشر والتأليف الازهرية ، ١٣٤٧/١٩٢٨ — ١٩٢٩) .

شمس الدين احمد بن ابراهيم بن محمد بن النحاس الدمشقى الدمياطى ، مشارع الاشواق الى مصارع العشاق ومثير الغرام الى دار الاســـلام ، اختصره ونشره محمود العالم (المتوفى ١٣١١/١٨٩٣)تحت عنوان **فكاهةالانواق من مشارع الاشواق** الطبعة الاولى (القاهرة ، المطبعة السنية الكبرى ، ١٢٩٠ هـ) ٧٦ ص ، والطبعة الثانية (القاهرة ، مكتبة القاهرة ، ١٣٩٠/ ١٩٧٠ ، ١٤٤ ص .

٣ — **الجهاد فى الاسلام** (القاهرة ، جامعة الازهر ، الهيئـــة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٦٧ ، ٨٢ ص .

٤ — **فتاوى خطيرة فى وجوب الجهاد الدينى المقدس لانقاذ فلسطين وصـــيانة المســـجد الاقصى وســـائر المقدســـات** (القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٩٤٨) ص ٨ .

٥ — **كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلاميـــة** (القاهرة ، ١٣٨٨/١٩٦٨) ص ٣٠١ .

٦ — Le Monde, 24-11-1977.

٧ — من امثلة ذلك : الفتوى التى اصدرها مفتى الديار المصرية فى يونيو ١٩٤٨ ونشرت فى **فتاوى خطيرة** ، ص ٢٩ — ٣١ .

٨ — عن الهند والجزائر فى القرن التاسع عشر ، انظر :

Cf. Rudolph Peters, «Dar al-Harb, Dar al-Islam und

der Kolonialismus». In XIX. Deulscher Orientalistentag (Freiburg, Sept. - Okt. 1975). Vortrage (Wiesbaden : 1977), pp. 579-587 and the literature quoted there.

وعن الصراع العربى الاسرائيلى انظر : **عبد الله القلقيلى ، الفتاوى الاردنية ، قسم التعامل مع العدو وأحكام الجهاد** (بيروت : المكتب الاسلامى ، ١٣٨٩/١٩٦٩) ١١٠ ص .

٩ — Hunter (1974), pp. 185-186; Ahmad Khan (1872), pp. i.ii; C. Snouck Hurgronje (1894), Vol. II, pp. 387-388; al Djaza'iri (1964), pp. 316; Mercier (1939), pp. 76-83; Depont and Coppolani (1897), pp. 33-37.

١٠ — **فرج محمــد غيث ، غاية الارشــاد الى احكام الجهــاد** (القاهرة ، مصطفى البابى الحلبى ١٩٥٥) ص ٢٧ .

١١ — **محمود شــيت خطاب ، ارادة القتال فى الجهاد الاســلامى** (بيروت ، دار الارشاد ١٩٦٨) ص ٣٤ .

١٢ — المرجع السابق ، ص ٣٩ . **عثمان السيد الشرقاوى ، شريعة القتال فى الاسلام** (القاهرة ، مكتبة الازهر ، ١٣٩١/١٩٧٢) ص ٢٤٤ — ٢٤٨ .

١٣ — **ابو الاعلى المودودى ، الجهــــاد فى ســبيل الله** (بيروت دار الفكر ، بدون تاريخ) ص ٢٧ — ٢٩ ، وفى نفس الاتجاه **سيد قطب فى : ابو الاعلى المودودى ، حسن البنا ، سيد قطب ، الجهاد فى سبيل الله** (بيروت ، الاتحــاد الاسلامى العــالمى للمنظمات الطلابية ، ١٩٦٩) ص ١٠٥ — ١٠٩ **وعبد الحافظ عبد ربه ، فلسفة الجهاد فى الاسلام** (بيروت، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٢) ص ٥٦ — ٥٧ .

١٤ — **كامل سلامة الدقس ، آيات الجهاد فى القرآن الكريم** (الكويت ، دار البيان ، ١٩٧٢/١٣٩٢) ص ٩٨ — ٩٩ .

١٥ — **الزحيلى** (١٩٦٥) ص ١٨ — ١٩ . وفى نفس المعنى : **عبد ربه** (١٩٧٢) ص ١٥ ، و **الدقس** (١٩٧٢) ص ٦ ، **ومحمد عزت دروزه ، الجهاد فى سبيل الله فىالقرآن والحديث** (دمشق ، دار اليقظة العربية ، ١٣٩٥ / ١٩٧٥) ص ٦٤، **ومحمد اسماعيل ابراهيم ، الجهاد ركن الاسلام السادس** (القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٠) ص ١٣٦ ، **ومحمد فرج ، المدرسة العسكرية الاسلامية** (القاهرة ، دار الفكر العربى ، بدون تاريخ ، حوالى ١٩٦٩ ، ص ٧١ — ٨٩ **وعلى على منصور ، الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام** (القاهرة ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧١/٩٠) ص ٢٣٧ ، **والشرقاوى** (١٩٧٢) ص ١٩ — ٢٠ .

١٦ — **جمال الدين عياد ، نظم الحرب فى الاسلام** (القاهرة ، مكتبة الخانجى ، ١٣٧٠/حوالى ١٩٥١) ص ٢٦ — ٢٨ ، وعبد ربه (١٩٧٢) ص ٣٤١ ، **ومحمد عبد الله دراز ، « مبادىء القانون الدولى العام للاسلام » رسالة الاسلام** ، ١٩٥٠) ص ١٤٨—١٦٤ و ١٥٩ ، **ومحمد عبدالله السمان، الاسلام والامن الدولى** (القاهرة ، دار الكتاب العربى ، ١٩٥٢) ص ٧ ، **ومنصور** (١٩٧١) ص ٢١٩ .

١٧ — كان الكتاب التقليديون اما يرون أن هذه الآيات قد نسخت بآيات القتال التى تطلق الامر عاما دون تخصيص **بقتال الكفار ، اما انهم يفسرون هذه الايات وفقا للنظر**

التقليدى . وهكذا فسرت كلمة « السلام » فى الاية ٩٠ من سورة النســاء بأنها تعنى « الدخول فى الاسلام » بينما فسر الامر فى الاية ٦١ من سورة الانفال مقيدا بالاية ٣٥ من سورة محمد : « فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون ... » بحيث لا ينفذ الامر الا اذا كان المســلمون ضــعفاء ، وفى مصلحتهم عقد السلام . انظر **ابن العربى** ، الجزء الاول ص ٤٨١ والجزء الثانى ص ٨٦٤ ، **والجصاص** الجــزء الرابع ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .

١٨ — **محمود شلتوت** ، **القرآن والقتال** (القاهرة ، مطعبة النصر ومكتب الاتحاد الشرقى ، ١٩٤٨/١٣٦٧) ص ٦٠ — ٦١ .

١٩ — مثلا **محمود شيت خطاب** ، **الرسول القائد** (الطبعة الثــانية المنقحــــة ، القـــــاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٤) ص ٤٩٩ **وفرج** (حوالى ١٩٦٩) .

٢٠ — **عبد الله مصــطفى المراغى** ، **الجهاد** (القاهرة ، مطبعــة السنة المحمدية ، ١٩٥٠/١٣٦٩) ص ١٤ .

٢١ — **فرج** (حوالى ١٩٦٩) ص ٢٣١ .

٢٢ — انظر آراء المؤلفين التقليديين فى هذا الموضوع :
Morabia (1975), p. 343.

٢٣ — J. J. G. Jansen, The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. (Leyden : E. J. Brill, 1974) pp. 35-54.

٢٤ — **شلتوت** (١٩٤٨)ص ٣٩ .

٢٥ — **عبد الله غوشة** ، « **الجهاد طريق النصر** » فى **كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية** (القاهرة ، ١٣٨٨/١٩٦٨) ص ٢٦٣ . ومن الواضح أن هذا الجزء من تفسير الاية ٨٠

من سورة الانفال ينقد الحكومة المصرية ، بشكل غير مباشر، لاعتمادها الكبير على المعونة السوفيتية العسكرية والتقنية .

٢٦ ــ **جمال الدين الافغانى « الحرب العادلة والحرب غير العادلة » فى الاعمال الكاملة** (تحرير محمد عمارة ، القاهرة ، دار الكتاب العربى ، بدون تاريخ) ص ٤٣٩ ، **ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ، تفسير المنار** (الطبعة الثانية ، القاهرة، دار المنار) الجزء العاشر ص ٦٩ ــ ٧٢ و١٦٨ ، **والدقس** (١٩٧٢) ص ١١٣ ــ ١١٤ ، **غوشة** (١٩٦٨) ص ٢٦١ ــ ٢٦٣ ، **وشلتوت** (١٩٤٨) ص ٤٤ ــ ٤٥ ، **وخطاب** (١٩٦٤) ص ٢٩ .

٢٧ ــ **شلتوت** (١٩٤٨) ص ٥٣ و

Mohammad Talaat Al Ghunaimi. The Muslim Conception of international Law and the Western Approach (The Hague : Martinus Nijhoff, 1968), pp. 177-178; Zuhayli (1965), p. 119.

٢٨ ــ **رشيد رضا** (١٩١٢) ص ٣٦ .

٢٩ ــ **المودودى** (بدون تاريخ) ص ١٠ ، **احمد محمد جمال ، مفتريات على الاسلام** (بيروت ، دار الفكر ، ١٣٩٢ / ١٩٧٢) ص ٢٦٨ ــ ٢٦٩ .

٣٠ ــ Morabia (1975), pp. 480-563.

٣١ ــ **ابراهيم** (١٩٦٤) ص ٥٦ .

٣٢ ــ **محمد شديد ، الجهاد فى الاسلام** (القاهرة ، مؤسسة المطبوعات الحديثة ، بدون تاريخ) ص ٧ و ٩٠ ، **ونعمت**

صدقى ، **الجهاد فى سبيل الله** (القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٧٥) ص ٢٢ — ٣١ .

٣٣ — **البيان الاسبوعى للرئيس الحبيب بورقيبة ١٩٦٠/٢/٥** (تونس ، كتابة الدولة للاخبار والارشاد) .

٣٤ — عن المناقشة التالية ، انظر :

Rudolph Peters, «Recente discussies rond de Islamietische vastenmaand, Ramadan», Internationale Spectator (the Hague), 23 (1969), pp. 1812-1825.

٣٥ — **محمد الحبيب بن الخوجة « الجهاد فى الاسلام »** فى من **وحى ليلة القدر . دراسات اسلامية »** (تونس ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١) ص ١٣٠

٣٦ — Sobhi Mahmassani, «The principles of international law in the light of the Islamic doctrine». In Académie de droit international. Recueil des cours 117 (1966), Vol. I, p. 321; Darwazah (1975), p. 7; Shadid (n.d.), p. 153.

٣٧ — A. Sanhoury, Le califat. Son évolution vers une Société des Na-tions orientale (Paris : Geuthner, 1926), pp. 148-150.

٣٨ — **محمد أبو زهرة « الجهاد » فى كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية** (القاهرة ، ١٩٦٨/١٣٨٨) ص ٦٧ .

٣٩ — **حسن البنا** ، « **رسالة الجهاد** » **مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا** (بيروت ، دار النور ، بدون تاريخ) ص ٥٨ ، **والمودودى** (بدون تاريخ) ص ٢٩ .

٤٠ — **تفسير المنار** ، الجزء الثانى ص ٢٥٤ .

٤١ — المرجع السابق ، ص٢٦٠ .

٤٢ ــ **محمد رجاء حنفى عبدالمتجلى ، رمضان شهر الجهاد**(القاهرة، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٣) ص ٢٣ .

٤٣ ــ **عبد الحليم محمود « الجهاد » فى كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية** (القاهرة ، ١٣٨٨/١٩٦٨) ص ٤٣ ، وعبد **الفتاح حسن ، ميثاق الامم والشعوب فى الاسلام** (القاهرة ، الادارة العامة للثقافة الاسلامية بالجامع الازهر ، ١٩٥٩) ص ١ .

٤٤ ــ **منصور** (١٩٧١) ص ٢١٦ .

Mahmassani (1966), p. 282; Khadduri (1955), pp. 70-71.

٤٥ ــ **عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، المقدمة** ، (تحرير على عبد الواحد وافى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، لجنة البيان العربى ، ١٣٨٤ / ١٩٦٥) الجزء الثانى ص ٨٢٣ .

٤٦ ــ وفقا لهذه النظرية تفصل الدولة عن الدين فى الاسلام . وقد رأى على عبد الرازق أن الجهاد فى الاسلام انما كان يخدم مصالح الدولة فقط ولم تكن له صلة بالدين : « وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوى الى الدين ولا لحمل الناس على الايمان بالله ورسوله ، وانما الجهاد لتثبيت السلطان وتوسيع الملك » (**على عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم** ، تحرير وتعليق محمد عمارة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ ، ص ١٤٧ ــ ١٤٨) . وفى موضع آخر من الكتاب يتناقض على عبد الرازق مع هذا اذ يقول : « وليس عجيبا أن يكون الجهاد وسيلة من تلكم الوسائل (اى وسائل تثبيت الدين

وتأييد الدعوة) . وهو وسيلة عنيفة وقاسية . ولكـن ما يدريك ، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الاحيان ، وربما وجب التخريب ليتم العمران » (المرجع السـابق ، ص ١٦٦ . وللنقد الذى وجهه العلماء الاصوليون لهذه النقطة انظـر :

Abdelhamid Muhammad Ahmad, Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und dor modernistischen Bewegung in Agypten (Hamburg, 1963), p. 88-89, 96-99.

٤٧ ــ عندما يشير الكتاب المسلمون الى « حرية الدين » يقصدون حريةالذميين فى اتباع شعائر ديانتهم فى ظروفمحددة،وحرية المسلمين فى اتباع شعائر دينهم خارج دار الاسلام ، وحرية غير المسلمين فى الدخول فى الاسـلام ، وهـذه الحـرية لا تتضمن حرية المسلم فى التخلى عن دينه . انظر :

Cf. Rudolph Peters and Gert J. J. de Vries, «Apostasy in Islam», WI, n.s. 17 (1976-77), pp. 1-25.

٤٨ ــ فى الاسلام التقليـدى وجدت عدة تفسيرات لهذه الاية . فيرى البعض انها قد انتسخت بالامر بقتال الكفار امـرا غير مقيـد بشرط . أما الآخرون فيرون أنهـا تشـير الى عادة معينـة بين نسـاء الانصـار عندما كان يموت لهم طفل فينذرن الطفل التالى لليهودية لو ظل على قيد الحياة . الا أن هذه الاية كانت تعتد ، بعامة ، تحريما لاكراه المؤهلين لأن يكونوا ذميين على الدخول فى الاسـلام . ويعنى ذلك انه كان مباحا اكراه العرب الوثنيين والمرتدين على اعتناق الاسـلام . ولكنهم ، ادراكا منهم لاستحالة قسر احد على تغيير دينه ، كانوا يكتفون بأن يكون ظاهر السلوك متمشيا

مع احكام الاســـلام ، ثم يأتى الاعتقاد بعـــد ذلك ، من تلقائه ، فى معظم الاحيـــان . ولكن البعض الاخر رأى فى ذلك عقابا على العتاد ، لا اكراها على تغيير الدين : ذلك انه عندما حان الاوان لكى يقاتل النبى محمـــد (صلى الله عليه وسلم فقد كان قد فرغ من ســـوق الكثرة الكاثرة من الادلة والشـواهد والحجج والاســانيد على صـــدق رســـالته حتى ليعتد انكارها عنادا صريحا . **ابنا لعربى** ، المجلد الاول ص٢٣٢ـــ٢٣٤،**ابو عبد اللهامحمد بنأحمد الانصارىالقرطبى**، **الجامع لاحكام القـــرآن** (القـــاهرة ، دار الكتب المصرية ، ١٣٥٤/١٩٣٥) الجزء الثالث ص ٢٧٩ ـــ ٢٨١ ، **ابن حزم** ، الجزء السابع ص ٣٤٦ .

٤٩ ــ **شلتوت** (١٩٤٨) ص ١٣ . وهو رأى يشـــابه رأى باريت فى تفســـــير الآية ٢٥٦ من ســـــورة البقـــــرة ، فى ان « لا اكراه فى الدين » معناه « لا يجوز ان يكون هنـــاك اكراه فى الدين . انظر

Cf. R. Paret, «La ikraha fi-d-din. Toleranz oder Resignation», Der Islam 45 (1969), pp. 299-301.

٥٠ ــ **تفســير المنار** ، الجزء الثانى ص ٢١١ .

٥١ ــ **غيث** (١٩٥٥) ص ٦٢ ، **والزحيلى** (١٩٦٥) ص ٩٩ .

٥٢ ــ نلاحظ أنه على الرغم من أن الخصيصة الدفاعية البحتـــة للجهاد لم تبرز الا اخيرا على ايدى الكتاب المحدثين ، الا ان هناك دلائل على ان هـــذا المفهوم اقدم من ذلك بكثير . فالقاعـــدة التقليدية ان على الامام ان يغزو أرض العدو مرة واحـــدة فى العام على الاقل لكى تبقى فكرة الجهاد

حية فى الاذهان ، لابــد انها ظلت حبرا على ورق خــلال فترات طويلة من التاريخ الاســلامى . ويصف مورابيــا Morabia (١٩٧٥ ص ٤٨٠ ــ ٥٦٣) آثار ركود التوســع الاســلامى على عقيدة الجهاد ، ويدعوها « استسرار» او « استبطان » intériorisation عقــيدة الجهاد . وذلك يتكون ، فى رأيه ، من ثلاثة عناصر : تطبيق مفهوم الجهاد على النضــال لحماية الاســلام من الاخطار الداخليــة كالفتن والزندقات ، وتنمية فكرة الجهاد بوصفها نضــالا معنويا خلقيا « الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » ، واخيرا تنمية فكــرة الجهاد بوصفها نضالا روحيا ضــد نوازع النفس الامارة بالســوء ، نفســها . ويمكن ان يضاف الى هذه العناصر الثلاثة عنصر رابع هو : اقتناع عامة الناس بان الجهاد ليس الا حربا دفاعية لا تكون اجباريــة وملزمة الا اذا هاجم العدو اقاليم اسلامية . وفى **«الف ليلــة وليلة»** حكاية تعليميــــة عن تودد ، وهى جارية ، التى تبهـــر العلماء بمعرفتهــا الضافية بالاسلام . وفى هــذه الحكاية نقــرأ عن الجهاد ما يلى : « قال : فما الجهاد وما اركانه ؟ قالت : أما أركانه فخروج الكفار علينا ، ووجــود الامام والعــدة ، والثبات عند لقاء العدو . » (**الف ليلة ولية ،** ٤ اجزاء ، القاهرة ، مطبعة محمد على صبيح ، بدون تاريخ ، الجزء الثانى ص ٣٠٩) ومن المتعذر ارجاع هذه العبارات الى اصــول لها فى كتب الفقــة ، لذلك افترض انهــا تعكس افكار عامة الناس عن الجهاد . ومن المسلم به ان هذا الافتراض يقوم على قرائن واهمية ، والموضــوع ، من ثم ، جدير بمزيد من البحث .

٥٣ — Ahmad Khan (1972), pp. xviii-xix.

٥٤ — Cf. Moulavi Cheragh Ali, A Critical Exposition of the Popular «jihad», showing that all the Wars of Mohammad were Defensive; and that aggressive War, or Compulsory Conversion, is not allowed in the Koran (Calcutta : Thacker, Spink and Co., 1885), civ, 249 pp., Moulvi Abu Said Mohammed Husain, A Treatise on Jihad (Iqtisad fi masail il-jihad) (Lahore; Victoria Press, 1887), 32 pp.; Syed Ameer Ali, A Crillical Examination of the Life and Teachings of Mohammed (London, etc. : Willicans and Norgate, 1873), pp. 147-216; J. M. S. Baljon, The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan (Leyden : Brill, 1949), pp. 30-31; Smith (1946), pp. 14-47; Aziz Ahmad and G. E. von Grunebaum, Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1857-1968 (Wiesbaden; Harrassowitz, 1970), pp. 3-5.

٥٥ — Husain (1887), p. 2.

٥٦ — **محمد عبده ، الاسـلام والنصرانيـة مع العلم والمدنيـة** (الطبعة الثامنة / القاهـرة ، دار المنار ، ١٣٧٣ (حوالى ١٩٥٤) ص ٦٢ — ٦٧ ، **وتفسير المنار** ، الجـزء الثانى ص ١٠٣ — ١٠٤ و ٢٠٨ — ٢١٣ — ٣١٨ ، الجـزء الثالث ص ٣٩ ، والجزء العاشر ص ١٦٧ — ١٧٣ و ٣٦٠ — ٣٧٧ ، والجزء الحادى عشر ص ١٢٣ — ١٢٦ .

J. Jomier, Le Commentaire coranique du Manar (Paris, Maisonneuve, 1954), pp. 251-281.

رشيد رضا ، الوحى المحمدى (الطبعة الخامسة ، القاهرة ، دار المنار ، ١٣٧٥ (حوالى ١٩٥٥) ص ١٢٦ — ١٢٦ ، نفس المؤلف ، **الفتـاوى** (تحرير صلاح الدين المنجـد ويوسف ق . خورى ، بيروت ، دار الكتاب الجـديد ، ١٣٩٠/١٩٧٠) . الجـزء الثانى ص ٥٧٥ — ٥٧٦ ،

الجزء الثالث ص ١١٥٢ — ١١٥٧ .

٥٧ — Olivier Carré, Enseignement islamique et idéal socialiste (Beyrut : Dar el-Machreq, 1974), pp. 206-211.

٥٨ — **رشيد رضا** (١٩١٢) ص ٣٥ .

٥٩ — **شلتوت** (١٩٤٨) ص ٣٠ .

٦٠ — الكتابات الاصولية عن الجهاد :

— **المودودى** (بدون تاريخ) . **أبو العلا المودودى ،و حسن البنا وسيد قطب ، الجهاد فى سبيل الله** (بيروت ، الاتحاد الاسلامى العالمى المنظمات الطلابية ، ١٩٦٩) ١٣٥ ص . **حسن البنا** (بدون تاريخ) ، **سيد قطب ، فى ظلال القرآن** (الطبعة الخامسة ، بيروت ، دار التراث العربى ، ١٣٨٦/ ١٩٦٧) الجزء الاول ، القسم الثانى ص ١٥٩ — ١٦٧ والجزء الثالث،القسم التاسعص١٧٤—٢٠١،والجزء الرابع، القسم العاشر ، ص ٩ — ١١ وص ١٠٣ — ١١٠ و ٢١٨— ٢٢٠ ، والجزء الخامس القسم السابع عشر ، ص ١٧ و ٩٤ — ١٠٠ ، نفس المؤلف ، **طريق الدعوة فى ظلال القرآن** (تحرير احمد فايز ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار الارقم ، ١٩٧٤/١٣٩٤) ٣٨٦ ص ، نفس المؤلف ، **السلام العالمى والاسلام** (الطبعة الخامسة ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٦٦/١٣٨٦) ١٩٩ ص ، **احمد نار ، القتال فى الاسلام** (جدة ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٩٦٩/١٣٨٩) ٢٦٤ ص ، **الدقس** (١٩٧٢) .

٦١ — **المودودى** (بدون تاريخ) ص ١٢ — ١٣ .

٦٢ — **قطب** (١٩٧٤) ص ٣١٠ — ٣١١ .

٦٣ — **قطب** (١٩٦٧) الجزء الثالث ، القسم التاسع ، ص ١٦٦ — ١٦٧ ، **المودودى وآخرون** (١٩٦٩) ص ١٠١ ، **ونار** (١٩٦٩) ص ١٨ — ٢١ .

٦٤ — **تفسير المنار** ، الجزء الثانى ، ص ٢١١ ، **دروزه** (١٩٧٥) ص ٤٧ ،**شلتوت** (١٩٤٨) ص ٢٧ — ٢٨ ، **ابو زهــرة** (١٩٦٨) ص ٩٢ .

٦٥ — **المودودى** (بدون تاريخ) ص ٣٠ — ٣١ ، **قطب** فى **المودودى وآخرين** (١٩٦٩) ص ١١٠ ، **الدقس** (١٩٧٢) ص ٨٧ .

٦٦ — **الدقس** (١٩٧٢) ص ١٠٥ . وبنفس المؤدى مع هجوم ضد احمد خان ، والحركة الاحمدية بصـــفة خاصة :**محمد البهى**، **الفكــر الاســلامى الحــديث وصلته بالاستعمار الغربى** (الطبعة السادسة ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٧٣) ص ٤٤ ، و ٤٧ — ٤٩ ، و**الزحيلى** (١٩٦٥) ص ٩٤ — ٩٥ .

٦٧ — **قطب** (١٩٦٧) ص ٤٢ .

٦٨ — **نار** (١٩٦٩) ص ٤٢ .

٦٩ — كان بعض الفقهاء ، فى الاســـلام التقليدى ، يرون ان هذه الاية قد انتسخت بآيات السيف ، بينما كان يرى الاخرون انه على المســلمين ان يقبلوا مثل هذا السلم اذا كان ذلك فى صالحهم فقط . **ابن العربى** ، الجزء الثانى ، ص ٨٦٤ — ٨٦٥ .

٧٠ — **شديد** (بدون تاريخ) ص ١٣٧ .

٧١ — **ابراهيم** (١٩٦٤) ص ٦٥ و ٨٧ و ١٣٩ — ١٤٠ ، **واحمــد موسى ســالم** ، **الاسلام وقضايانا المعاصرة** (القاهرة ،

مكتبة القاهرة الحديثة ، بدون تاريخ (حـــوالى ١٩٧٠)
٢٦٠ ص ، **واحمد محمد الحوفى** ، **الجهاد** (القاهرة ، المجلس
الاعلى للشئوون الاســـلامية ، ١٩٧٠) ص ١٠ — ١١ ،
وانظر كذلك الجدل بين عدد من العلماء البارزين عن واجب
المسلم فى الدفاع عن وطنه فى **لواء الاسلام** ، السنة العاشرة
(١٩٥٦) العـــدد ٦ ، ص ٣٧٨ — ٣٨٤ .

٧٢ — استخدمت كلمة « الوطن » مرتبطة بالجهاد ، لاول مرة ، بقدر علمى ، فى اثناء ثورة عرابى . كان كثير من الخطبـــاء المناصرين لقضية عرابى يقـــــرنون مفهـــوم الدفاع عن الوطن بمفهوم الدفاع عن الدين . انظر **النقاش** (١٨٨٤) الجزء الخامس ، ص ١٥٠ و ١٩٦ .

٧٣ — **المصـــور** (القاهرة) فى ١٢/١٠/١٩٧٣ . وقد تفضل الدكتور هـــارمان U. Harrmann (المانيا الاتحادية) بارسال نســـخة من هذا النص الى .
انظر كذلك :

See also U. Haarmann, «Die Pflichten des Muslims-Dogma und geschichtliche Wirklichkeit», Saeculum 26 (1975), p. 109.

٧٤ — Cf Shameem Akhtar, «An inquiry into the nature, origin and source of Islamic law of nations», IS 10 (1971), pp. 23-37; Najib Armanazi, L'Islam et le droit international (thèse) (Paris : Libraire Picart, (929) 162 pp.

الترجمة العربية : **الشرع الدولى فى الاســـلام** (دمشق ، مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠) ١٨٤ ص .

محمد عبد الله دراز ، « **مبادىء القانون الدولى للاسلام** » **رسالة الاسلام** (١٩٥٠) ص ١٤٨ — ١٦٤ .

M. A. Draz, «Le droit international public et l'islam», Revue Egyptienne de Droit International Public (1947), pp. 17-27; Al Ghunaimi (1968); Hamidullah (1953); Hasan (1378-1959); Zairullah Khan, «Islam and international relations», internationale Spectator (The Hague), 10 (1956), 11, pp. 308-323; Mahmassani (1966); Mansur (1390-1971); Ahmed Rechid, «L'Islam et droit des gens». In Académie de Droit International. Recueil des Cours 60 (1937), II, pp. 375-504.

حامد سلطان ، احكام القانون الدولى فى الشريعة الاسلامية (القاهرة ، دار النهضة العربيــة ، ١٩٧٠) ص ٢٦٩ .

محمد كامل ياقوت،الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام والشريعة الاسلامية (القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٧٠ — ١٩٧١) ٧٨٥ + ١٤ ص .

وهناك ايضا بعض الكتاب العرب الذى تناولوا القانــون الدولى ، وذكروا ، عرضـــا ، بعض الاحكام الاســـلامية ، مثال ذلك :

عبد العزيز على جامع وعبد الفتاح عبـــد العزيز وحســـن درويش ، قانون الحرب (القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية ، ١٩٥٢) ص ٣٧ — ٣٩ .

خليل فراج وحسن درويش ، الموجز فى القانون الدولـــى العام (القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية ، ١٩٦٧) ص ١١٩ — ١٢٣ .

سموحى فوق العادة ، القانون الدولى العام(دمشق،مطبعة الانشاء ، ١٩٦٠ ، ١٠٧٣ ص .

محمد حافظ غانم ، الاصول الجديدة للقانون الدولى العــام (القاهرة ، مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٢) ص ٤٢٣ ــ ٤٢٤

نفس المؤلف ، مبادىء القانون العام (القاهرة ، دار النهضة المصرية ، ١٩٦٧) ص ٧١٤ ــ ٧١٥ .

محمد طلعت الغنيمى ، الاحكام العــــامة فى كل من الفكر الغربى والاشتراكى والاسلامى.قانون السلام (الاسكندرية، منشأة المعارف ، ١٩٧٠) ١٢٣٧ ص .

محمد سعد الدين زكى ، الحرب والسلام (القاهرة ، ١٩٦٥) ص ٢٥ ــ ٢٨ و ٢١٨

٧٥ ــ E.g. : K. Th. Putter, Beiträge zur Volkerrechts-Geschichte und Wissenschaft (Leipzig : Adolph Wienbrack, 1843), 219 pp., E. Nys, «Le droit des gens dans les rapports des Arabes et des Byzantins». In : E. Nys. Etudes de droit international public et droit politique (Brussels . Alfred Castaigne, 1896), pp. 46-74.

٧٦ ــ يرى الشافعية وحدهم أن لذوى قربى الكفار الذين يقتلهم المســـلمون ، خروجا على القواعد التى تحرم قتل طوائف معينة من غير المؤمنين مثل النســـاء والاطفال الى آخره ، كما تحرم شن الحرب دون سابق انذار ، ان يطلبوا الدية.

٧٧ ــ « قانون الامم ، أو القانون الدولى ، هو الاسم الذى يطلق على مجموع القواعد المتعارف عليها أو المنصوص عليها فى المعاهـــدات والتى تعتبرها الدول ملزمة فى تعاملهـــا مع احداها الاخرى » . انظـــر :

L. Cppenheim, Internaticnal Law. A Treatise (ed. by H. Lau!erpacht. London, etc. : Longman, Green and Co.,

٧٨ — Kruse (1953), p. 5.

٧٩ — Hermann Janson, Die rechtlichen und ideologischen Beziehungen des islamischen Staatenkreises zum Abendlandischen Völkerrecht (Diss.) (Bern. 1955), p. 35.

٨٠ — Armanazi (1929), p. 40.

٨١ — Hamidullah (1953), pp. 3-4.

٨٢ — **الغنيمى** (١٩٦٨) ص ٩٦ .

٨٣ — **الغنيمى** (١٩٦٨) ص ١٩٥ ، **ياقوت** (١٩٧٠ — ١٩٧١) ص ٤٨٦ .

٨٤ — Hamidullah (1953), p. 3.

٨٥ — **المرجع السابق** ، ص ٣٨ .

٨٦ — **المرجع السابق** ، ص ٦٢ .

٨٧ — **المرجع السابق** ، ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

٨٨ — ويكتب أحد الكتاب فى الاتجاه المضاد اذ يقول أن « المبـادىء الاساسية فى القانون الدولى تنطبق مع العقيدة الاساسية أو الفلسفة الاساسية للاسلام ، ولعله يمكن القول بأنهـا جزء من هذه الفلسفة » Mahmassani (1966), p. 205.

٨٩ — تنص المادة ٣٨ — لا المادة ٣٠ — من لائحة محكمة العـدل الدولية على :

« ان المحكمة ، التى تقوم بوظيفة الفصل ، وفقا للقانون الدولى ، فى المنازعات التى ترفع اليها ، تطبق (أ) ... ، (ب) ... (جـ) ... (د) دون الخروج على أحكـام المادة ٥٩ ، الاحكام القضائية وتعاليم أكثر المؤلفين تأهيلا من مختلف الامم ، باعتبارها وسيلة ثانوية للحكم بشأن قواعد القانون » .

٩٠ — Akhtar (1971), p. 33.

٩١ — **الغنيمى** (١٩٦٨) ص ٣٣ .

Ezzeldin Foda, The Projected arab Court of Justice. A Study in Regional Jurisdiction with Specific Reference to the Muslim Law of Nations (The Hague : Martinus Nijhoff, 1957). pp. 124-139.

٩٣ — ويمكن أن نجد هذا الموقف أيضا فى كتابات عن فروع أخرى من الشريعة الاسلامية،وتستخدم نفس الحجج ، غالبا : انظر :

De Betekenis van het Mohammedaanse recht in the hedendaagse Egypte (Diss. Leiden). (The Hague : 1960), pp. 131-150.

٩٤ — E. Nys, Les Origines de droit international (Brusseis, 1894).

٩٥ — M. de Taube, «Le monde de l'Islam et son influence sur l'Europe orientale». In : Académie de Droit International. Recueil des Cours (1926), I, pp. 380-396.

٩٦ — Armanazi 1929), pp. 50-52; Hamidullah 1953), pp. 66-68; Mansur (1971), pp. 28-30; Al Ghunaimi (1968), pp. 82-86; Daqs (1972), p. 88.

٩٧ — J. Brugman (1969), p. 140.

٩٨ — Cf. Hamidullah (1953), pp. 43-41, Hasan (1959), p. 7; Mahmassani (1968), pp. 242-24.

سلطان (١٩٧٠) ص ٧٢ — ٧٣ ، **دراز** (١٩٥٠) ص ١٤٩ ، **ومحمد ابو زهرة ، العلاقات الدولية فى الاسلام** (القاهرة ، الدار الدولية للطباعة والنشر ، ١٣٨٤/١٩٦٤) ص ٢٠ — ٢٥ .

٩٩ — **الغنيمى** (١٩٦٨) ص ١٩٦ — ١٩٧ .

١٠٠ — المرجع السابق ، ص ١٩٨ .

١٠١ — المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

١٠٢ — وينتمى الى هذه الجماعة من الكتاب : **الغنيمى** (١٩٦٨) **سلطان** (١٩٧٠) ، **منصور** (١٩٧١) ، **وياقوت** (١٩٧٠ — ١٩٧١) .

١٠٣ — Descriptions of this kind are to be found in : Armanazi (1929), Rechid (1937), Daraz (1947), Hamidullah (1953), and Mahmassani (1966).

١٠٥ — Al Ghunaimi (1968), pp. 69-70, 124-128; Sultan (1970), pp. 18-19, 178-185; Akhtar (1971), p. 28.

١٠٦ — **ياقوت** (١٩٧١ — ١٩٧٠) ص ٢٨ .

١٠٧ — **دراز** (١٩٥٠) ص ١٦١ ، Mahmassani (1966) pp. 234-235. **الغنيمى** (١٩٦٨) ص ٩١ و٩٦ — ١٠٣ ، **سلطان** (١٩٧٠) ص ٤٦ و٢٠١ — ٢٠٧ ، **ياقوت** (١٩٧٠ — ١٩٧١) ص ٧٤٦ — ٧٤٧ ، هامش ١ . ومع ذلك ، فعلى المرء أن يتشكك فيما اذا كان هؤلاء اكتاب المسلمون قد وجدوا ، حقا ، « حجر الفلاسفة » فيما يتعلق بهذه المشكلة . ذلك أن محور القانون الدولى هو انعدام السلطة التى تستطيع أن تطبق على الخاضعين للقانون من شخصيات فعلية أو اعتبارية وحتى لو افترضنا أن التصديق الدينى ، أو الكفالة الدينية ، يمكن الى حد ما أن يحل محل السلطة القائمة على تطبيق القانون ، فان ذلك لا يسرى الا على « الشخصيات » القانونية الاسلامية وحدها .

١٠٨ — Brugman (1960), p. 137.

١٠٩ — Armanazi (1929), pp. 38-42; Rechid (1937), pp. 421-433;

ابو زهرة (١٩٦٤) ص ٧٢ — ٧٣ ، **محمصانى** ، ١٩٦٦) ص ٢٦٤ — ٢٦٧ ، **الزحيلى** (١٩٦٥) ص ٣٦٨ — ٣٤٥ ، **سلطان** (١٩٧٠) ١٩٩ — ٢٠١ ، **منصور** (١٩٧٠) ص ٣٢٧ — ٣٢٩ .

١١٠ — ان هذه المعاهدة التى ذكرها الواقدى وابن اسحاق ، موضع شك . انظر :

Cf. W. Montgomery Watt, Muhammad in Medina (London, etc. : Oxford University Press, 1956), pp. 196-197.

١١١ — انظر الفصل الثانى ، الفقرة ١٤ .

١١٢ — **الفنيمى** (١٩٦٨) ص ٢١١ ، **سلطان** (١٩٧٠) ص ٢٠٩ .

١١٣ — **ابو زهرة** (١٩٦٤) ص ٧٤ — ٨٣ ، الزحيلى (١٩٦٥) ص ٣٦٢ — ٣٦٧ ، **الفنيمى** (١٩٦٨) ص ١٨٤ — ١٨٥ ، **سلطان** (١٩٧٠) ص ٢١٠ .

١١٤ — Cf. Wensinck (1936-69), Vol. III, p. 98.

١١٥ — **محمد البشبيشى ، العلاقات الدولية الاسلامية** (القاهرة ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٥) ص ٥٣ — ٥٤ ، **احمد شلبى ، الجهاد فى التفكير الاسلامى** (القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٨) ص ١١٤ ، **سلطان** (١٩٧٠) ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .

١١٦ — أنظر الفصل الثانى ، الفقرة ٢ .

١١٧ — Armanazi (1929), pp. 73-75; Rechid (1937), pp. 464-466; Hasan (1950), pp. 20-21; Hamidullah (1953), pp. 190-194;

١١٨ — انظر الفصل الثانى الفقرة ٦ و٧ و٨ .

١١٩ — **منصور** (١٩٧١) ص ٣٢٠ .

١٢٠ — **عبد المتعال الصعيدى ، فى ميدان الاجتهاد** (حلوان ، جمعية الثقافة الاسلامية ، بدون تاريخ) ص ١٣٣ — ١٣٩ .

١٢١ — Hamidullah (1953), pp. 231-232.

١٢٢ — **امين الخولى ، الجندية والاسلام . واقع ومثال** . (القاهرة دار المعارف ، ١٩٦٠) ص ١٠٦ ، **زكى** (١٩٦٥) ص ٢٠٣ .
Hamidullah (1953) p. 283.

١٢٣ — انظر الفصل الثانى الفقرة ١٢ .

١٢٤ — ان الموقف المحدث قد وجد أكثر التفصيل فى التعبير عنه فى كتاب **الزحيلى** (١٩٦٥) ص ٤٠٣ — ٤٧٣ ، وكتاب الدقس (١٩٧٢) ص ٥٥٠ — ٥٦٩ .

١٢٥ — Hamidullah (1953), pp. 269-271; Zuhayli (1965), p. 637; Mahmassani (1966), pp. 295-297.

١٢٦ — أنظر الفصل الثانى فقرة ١٤ .

١٢٧ — **حسن** (١٩٥٠) ص ٢٢ — ٢٣ ، **الزحيلى** (١٩٦٥) ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، **الشبيشى** (١٩٦٥) ص ٥٣ — ٥٨ ، **محمصانى** (١٩٦٦) ص ٥٣ — ٥٨ .

١٢٨ — **ابو زهرة** (١٩٦٤) ص ٧٨ — ٨٩ ، **الغنيمى** (١٩٦٨) ص ١٨٤ — ١٨٥ ، **منصور** (١٩٧١) ص ٢٨١ — ٢٨٦ ، **الشرقاوى** (١٩٧٢) ص ٤٠ .

هوامش الفصل الخامس : نتـائج البحث :

١ ــ لم تناد الحكومة الباكستانية بالجهاد ، الا بعد الاستقلال ، فى سياق صراعها مع الهند بشأن كشمير انظر :

Cf. L. Binder, Religion and Politics in Pakistan (Eer. eley : University of California Press, 1961), pp. 136, 193.

٢ ــ R. Mitchell, The Sociuty of the Muslim Brothers (London : Oxford University Press, 1979), pp. 193-194.

٣ ــ وهو ما لاحظ الأب جوميه فى مصر أثنـــاء حـرب أكتوبر سنة ١٩٧٣ . أنظر :

J. Jcmier «Le Koran et la guerre du 6 octobre 1973 (10 ramadan 1393)», Bulletin d'Etudes Orientales. Institut Francais de Damas 29 (1977), p. 262.

٤ ــ أنظر صفحة ...

٥ ــ Hunter (1974), p. 186: Dupont and Coppolani (1897), p. 37; Naqqash (1884), Vol. 5, p. 186.



هوامش التذييل :

١ — من الجوهرى فى هـذا الصـــدد الرجوع الى دراســات سعد الدين ابراهيم :

(Anatomy of Egypt's militant Islamic groups : methodological notes and preliminary findings, «Intern. Journ. of Middle Eastern Studies 12 (1980), pp. 423-53; and «Egypt's Islamic militants,» MERIP Reports 103 (1982), 5-14) and by Gilles Kepel (Le Prophète et le pharaon:*Les mouvements islamistes dans L'Egypte contemporaine.* Paris : La Découverte, 1984).

انظر أيضـا : **نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيف ، صراع الدين والدولة فى مصر ، رؤية اولية**(القاهرة)**مدبولى**، ١٩٨٤ .

Fouad Ajami, «In the Pharaoh's shadow : religion and authority in Egypt,» *in Islam in the Political Process.* Ed. J.P. Piscatori (Garbridge : 1983), pp. 12-36; Nazih N.M. Ayubi, «The political revival of Islam:the case of Egypt,» IJMES 12 (1980), pp. 481-490; R. Hrair Dekmejian, «The anatomy of Islamic revival : legitimacy crisis, ethnic conflict and the search for an Islamic alternative. Middle East Journal 34 (1980) pp. 1-12; O. Carré and M. Seurat. «L'utopie islamiste au Moyen-Orient arabe et

particulièrement en Egypte et Syrie,» *in L'Islam et l'état dansle monde d'aujourd'hui.* Ed. O. Carré (Paris, 1982), ch. 1.

٢ ــ انظر الفصل الرابع الفقرة الرابعة .

٣ ــ **الاهرام** ١٠ و١٨ مايو ١٩٧٩ .

٤ ــ انظر الفصل الثانى الفقرة ٩٤ .

٥ ــ **الدعوة** يوليو ١٩٧٩ . ص ٨ ــ٥ ٩. .

٦ ــ نشر رد الازهر الذى كتبه محمد حسام الدين بناء على توجيه شيخ الازهر ، الشيخ عبد الرحمن بيصار ، فى **الدعوة** ، سبتمبر ١٩٧٩ (ص ٣٠ ــ ٣٣) وبعده رد المطعنى .

٧ ــ Képel, p. 108.

٨ ــ **الدعـــوة** ، مايو ١٩٨٠ ص ٧ .

٩ ــ Képol, p. 83.

١٠ــ نشر الكتيب وافتوى فى **الفتاوى الاسلامية من دار الافتاءالمصرية** (المجلس الاعلى للشئون الاســـلامية) مجلد ١٠ رقم ٣١ ، ص ٣٧٢٦ ــ ٣٧٦١ (فتـــــــــوى) و ٣٧٦٢ ــ ٣٧٩٢ (الفريضة الغائبة) .

١١ ــ يرجع لهذه الفتاوى فى ابن تيمية ، **الفتاوى الكبرى** (قدم له وعرف به حسنين محمـــد مخلوف . تصوير بيروت : دار المعـــرفة ، ١٣٩٧ هـ ــ ١٩٧٨م) مجلد ٤ ، ص ٣٣١ ــ ٣٥٨ .

١٢ ــ **الفريضة الغائبة** ، ص ٣٧٦٦ .

١٣ ــ **المرجع السابق** ، ص ٣٧٧٣ .

١٤ ــ انظر مقالتى سعد الدين ابراهيم مذكورتين فى هامش (١) .

١٥ ــ **الفريضة الغائبة** ، ص ٣٧٧٤ .

١٦ ـ **المرجع السابق** ، ص ٣٧٧٦ — ٣٧٧٧ .

١٧ ـ فتوى ، ص ٣٧٥٠ .

See R. Peters and G.J.J. de Vries, «Apostasy in Islam,» Die Welt des Islam 17 (1976-7), pp. 1-25 and the literature on fiqh quoted there.

١٩ ـ فتوى ، ص ٣٧٤٣ .

٢٠ ـ **المرجع السابق** ص ٣٧٤٥ .

٢١ ـ أنظر الفصل الرابع الفقرة (١) .

المراجع العربية القادمة :

ابراهيم الباجورى ، **حاشية الباجورى** ، جزآن . القاهرة : عيسى البابى الحلبى ، ١٩٢٢/١٣٤٠ .

ابراهيم خليل أحمد ، **الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية** . القاهرة : مكتبة الوعى العربى ، ١٩٧٣ ، ١٩٣ ص .

ابراهيم الشيخ ، « **رسالة من مجاهد قديم : ذكريات من العام** » **شئون فلسطينية** ٧ (مارس ١٩٧٢) ص ٢٦٧ — ٢٦٩ .

أبو بكر على الرازى الجصاص ، **احكام القرآن** . تحقيق محمد الصادق القمحاوى . خمسة أجزاء . القاهرة : دار المصحف ، د.ت .

أبو بكر محمد عبد الله بن العربى ، **احكام القرآن** . أربعة أجزاء . القاهرة : عيسى البابى الحلبى ، ١٩٦٧/١٣٨٧ .

أبو حامد محمد الغزالى : **احياء علوم الدين** . أربعة أجزاء . القاهرة : دار احياء الكتب العربية/عيسى البابى الحلبى ، د.ت .

أبو الحسن على بن أبى بكر المرغينانى ، **الهداية شرح بداية المبتدىء** . أربعة أجزاء . القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٦٥/١٣٨٤ .

أبو الحسن على بن محمد الماوردى ، **الاحكام السلطانية والولايات الدينية** . ط ٢ . القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٦٦/١٣٨٦ ، ٢٦٤ ص.

ابو زكريا يحيى بن شرف النووى ، **منهاج الطالبين** . تحقيق ل.د.س فن دون بيرخ . باتافيا : مطبعة الحكومة ، ١٨٨٢ — ١٨٨٤ . مع ترجمة فرنسية .

ابو عباس أحمد بن تيمية ، **السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية** . تحقيق محمد ابراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور . القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٠ ، ١٩١ ص .

ابو عبد الله محمد بن أحمد القرطبى ، **الجامع لاحكام القرآن** ، ٢٠ جزءا . القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٣٥/١٢٥٤ .

ابو عبد الله محمد بن ادريس الشافعى ، **كتاب الام فى فروع الفقه** ، سبعة اجزاء . بولاق : المطبعة الكبرى الاميرية ، ١٣٢١ — ١٣٢٥ (١٩٠٣ — ١٩٠٨) .

ابو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسى الغربى الحطاب ، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** ، ستة اجزاء . طرابلس : مكتبة النجاح ، د.ت .

ابو عبد الله محمد بن يوسف المواق ، **التاج والاكليل لمختصر خليل** ، ستة اجزاء . طرابلس : مكتبة النجاح ، د.ت (مطبوع على هامش كتاب مواهب الجليل للحطاب) .

أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، **لسان العرب** ، خمسة عشر جزءا . بيروت . بيروت : دار صادر دار بيروت ، ١٩٥٥/١٣٧٣ .

أبو القاسم محمد بن أحمد بن الجزى الغرناطى الكلبى ، **القوانين الفقهية** . ط جديدة ومنقحة . د.م : د.ت ، ٣٥٠ ص ،

أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ، **المغنى على مختصر الخرقى** . تحقيق طه محمد الزينى . تسعة أجزاء . القاهرة : مكتبة القاهرة ، ١٩٦٨/١٣٨٨ .

أبو محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم ، **كتاب الفصل فى الملل واهواء النحل** . خمسة أجزاء . القاهرة : المطبعة الادبية ، ١٣١٨ — ١٣٢٠ (١٩٠٠ — ١٩٠٣) .

أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، **المحلى** . ١١ جزءا . بيروت : المكتب التجارى ، د.ت .

أبو الوليد محمد بن رشد ، **كتاب المقدمات** . جزآن . القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٠٧/١٣٢٥ .

أبو الوليد محمد بن رشد الحنيد ، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** . ط ٣ . جزآن . القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٦٠/١٣٧٩ .

أحمد محمد جمال ، **مفتريات على الاسلام** . بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٢/ ١٩٧٢ ، ٣٣٩ ص .

أحمد محمد الحوف ، **سماحة الاسلام** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٣/١٣٨٣ ، ٢٤٨ ص (التعريف بالاسلام ، ٦) .

أحمد موسى سليم ، **الاسلام وقضايانا المعاصرة** . القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، د.ت (١٩٧٠ تقريبا) ، ٢٩٣ ص .

اسحاق موسى الحسينى وحسن عبد الحليم وعبد الحميد السائح ، **بيت المقدس فى الاسلام** . القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، ١٩٦٩/١٣٧٩ ، ١٢٨ ص (البحوث الاسلامية ، ٥) .

الف ليلة وليلة . اربعة أجزاء . القاهرة : مطبعة محمد على صبيح وأولاده د.ت .

بدر الدين أبو عبد الله محمد بن برهان الدين أبى اسحاق ابراهيم بن جماعة **تحرير الاحكام فى تدبير صلة الاسلام** . تحقيق Islamica ٦ (١٩٣٤) ص ٣٤٩ — ٤١١ ، ٧ (١٩٣٥) ص ١ — ٣٤ .

جار الله محمود بن عمر الزمخشرى ، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيـون الاقاويل** . اربعة اجزاء . القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٦٦ .

جعفر بن الحسن الحلى المحقق الاول ، **شرائع الاسلام فى مسائل الحـلال والحرام** . تحقيق أبو الحسن محمد على . أربعة أجزاء . النجف : مطبعة الآداب ، ١٩٦٩/١٣٨٨ .

جمال الدين الافغانى ، **الاعمال الكاملة مع دراسة عن الافغانى . الحقيقة الكلية** . تحقيق وتقديم محمد عمارة . القاهرة . دار الكاتب العربى ، د.ت (تقريبا ١٩٦٨) ، ٥٤٧ ص .

حسنين محمد مخلوف ، **فتاوى شرعية وبحوث اسلامية** . ط ٢ . جزآن . القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٦٥/١٣٨٥ .

حول بيت المقدس . (القاهرة :) المجلس الاعلى للشئون الاسـلامية ، ١٩٦٩/١٣٨٩ ، ٢٠٥ ص (التعريف بالاسلام ، ٥٥) .

خالد فراج وحسن درويش ، **الموجز فى القانون الدولى العام** . القـاهرة ، المكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٧ ، ١٩١ ص .

رفعت السعيد ، **الاساس الاجتماعى للثورة العرابية** . القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٦٧/١٣٨٧ ، ٢٥٨ ص .

سحنون بن سعيد التوخى ، **المدونة البكرى** . ستة عشر جزءا . القاهرة . مطبعة السعادة ، ١٣٢٣ (١٩٠٥ — ١٩٠٦) .

سليم خليل النقاش ، **مصر للمصريين** . ثمانية أجزاء . الاسكندرية : مطبعة الجريدة المحروسة ، ١٨٨٤/١٣٠٦ .

سموحى فوق العادة ، **القانون الدولى العام** . دمشق : مطبعة الانشاء ، ١٩٦٠ ، ١٠٧٣ ص .

السيد سابق ، **عناصر القوة فى الاسلام** . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٣ ، ٢٤٠ ص .

سيد قطب ، **طريق الدعوة فى ظلال القرآن** . جمع واعداد احمد فايز . ط ٢ .

بيروت : دار الارقم ، ١٩٧٤/١٣٩٤ ، ٣٨٦ ص . (يحتوى على بعض الرسائل فى الدعوة مأخوذة من كتاب فى ظلال القرآن لسيد قطب) .

سيد قطب ، **فى ظلال القرآن** . ط ٥ . ثلاثون جزءا . بيروت : دار احياء التراث العربى ، ١٩٦٧/١٣٨٦ .

شوقى أبو خليل ، **الاسلام فى قفص الاتهام** . د.م : دار الرشيد ، ١٩٧٠ ، ٣٨٢ ص .

عباس محمود العقاد ، **ما يقال عن الاسلام** . القاهرة : دار العروبة ، د.ت ، ٣٥٨ ص .

صالح عبد السميع الآبى الازهرى ، **الثمر الدانى فى تقريب المعانى شرح رسالة ابى زيد القيروانى** . القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٤٤/١٣٦٣ ، ٥٣١ ص .

صبحى صالح ، **النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها** . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٥٥/١٣٧٥ ، ٦٠٨ ص .

صبحى ياسين ، **الثورة العربية الكبرى فى فلسطين** . القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٥٩ ، ٢٤٠ ص .

طه حسين ، **حديث الاربعاء** . ثلاثة أجزاء . القاهرة : دار المعارف ، د.ت.

عادل حسن غنيم ، « **ثورة عز الدين القسام** » **شئون فلسطينية** ٦ (يناير ١٩٧٢) ص ١٨٠ — ١٩٣ .

عادل حسن غنيم ، « **المؤتمر الاسلامى العام (١٩٣١)** » **شئون فلسطينية** ٢٥ (سبتمبر ١٩٧٣) ص ١١٩ — ١٣٦ .

عباس محمود العقاد ، **حقائق الاسلام واباطيل خصومه** . القاهرة . مطبعة مصر ، ١٩٥٧ ، ٧٠٤ ص .

عبد الحليم محمود ، **العبادة ، احكام واسرار** . جزآن . القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٣٨٨ — ١٩٦٨/١٣٨٩ — ١٩٦٩ .

عبد الحميد الشروانى ، **حاشية على تحفة المحتاج شرح المنهاج لابى زكريا**

يحيى النووى . ثمانية اجزاء . مكة المكرمة : المطبعة الميرية ، ١٣٠٤ — ١٣٠٥ (١٨٨٢ — ١٨٨١) .

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، **مقـــدمة** . تحقيق على عبد الواحد وافى ط ٢ . أربعة أجزاء . القاهرة : لجنة البيان العربى ، ١٩٦٥/١٣٨٤ .

عبد الرحمن بن محمد شيخزاده ، **مجمع الابحر شرح ملتقى الانهـــر لمحمد ابراهيم الحلبى** . جزآن . استانبول : دار العامرة للطباعة ، ١٣٠١ (١٨٨٣ — ١٨٨٤) .

عبد الرحمن الرافعى ، **الثورة العرابية والاحتلال الانكليزى** . القـــاهرة : مطبعة النهضة ، ١٩٣٧/١٣٥٥ ، ٥٨٣ ص .

عبد الرحمن عزام ، **الرسالة الخالدة** . ط ٤ . بيروت : دار الشروق ودار الفكر ، ١٩٦٩ ، ٣٤١ ص .

على عبد الرازق ، **الاســـلام واصول الحكم** . تحقيق وتقديم محمد عمارة . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ ، ١٩٢ ص .

عبد العزيز على جامع ، وعبد الفتاح عبد العزيز وحسن درويش ، **قانون الحرب** . القاهرة : المكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٢ ، ٣٠٠ ص .

عبد القادر ياسين ، **كفاح الشعب الفلسطينى قبل العام ١٩٤٨** . بيروت : مركز الابحاث ، ١٩٧٥ ، ٢١٤ ص .

عبد الكريم الخطيب ، **قضية فلسطين ، راى الاسلام فيها وموقف المسلمين منها** . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٧ ، ١٥٧ ص .

عبد الله على ابراهيم ، **الصراع بين المهدى والعلماء** . الخرطوم : جامعة الخرطوم كلية الآداب ، شعبة أبحاث السودان ، ١٩٦٨ ، ٦٤ ص .

عبد المتعال الصعيدى ، **فى ميدان الاجتهاد : توجيه جديد للاجتهاد فى الاسلام** . حلوان : جمعية الثقافة الاسلامية ، د.ت ، ١٦٤ ص .

عبد الوهاب خلاف ، **السياسة الشرعية او نظام الدولة الاسلامية فى الشئون الدستورية والخارجية والمالية** . القاهرة : ١٣٥٠ (١٩٣١ — ١٩٣٢) ، ١٤٨ ص .

عبد الوهاب الكيالى ، **تاريخ فلسطين الحديث** . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٠ ، ٤٧٢ ص .

عبد الوهاب الكيالى ، **وثائق المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال البريطانى والصهيونية** . بيروت : مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، ١٩٦٨ ، ٦٨٨ ص .

على حديدى ، **عبد الله نديم ، خطيب الوطنية** . القاهرة : المؤسسة المصرية العامة ، د.ت ، ٣٩٩ ص .

غسان كنفانى ، « **ثورة ١٩٣٦ — ١٩٣٩ فى فلسطين : خلفيات وتفاصيل وتحليل** » **شئون فلسطينية** ٦ (يناير ١٩٧٢) ص ٤٥ — ٧٨ .

فريق المظهر آل فرعون ، **الحقائق الناصعة فى الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ونتائجها** . جزآن . بغداد : مطبعة النجاح ، ١٩٥٢/١٣٧١ .

كامل محمود خلة ، **فلسطين والانتداب البريطـانى ، ١٩٢٢ — ١٩٣٩** . بيروت : مركز الابحاث ، ١٩٧٤ ، ٥٦٦ ص .

محمد ابراهيم أبو سليم ، **الحركة الفكرية المهدية** . الخرطوم : جامعة الخرطوم ، ١٩٧٠ ، ٢٠٩ ص .

محمد أعلى بن على التهانوى ، **كتاب كشاف اصطلاحات الفنون** . تحقيق محمد وجيه وعبد الحق وغلام قادر . جزآن . كلكتة ، الجمعية الاسيوية لبنغال ، ١٨٦٢ .

محمد أمين بن عابدين ، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار** . ٥ أجزاء . بولاق : دار الطباعة الاميرية ، ١٢٩٩ (١٨٨٢) .

محمد بن جرير الطبرى ، **كتاب اختلاف الفقهاء** . تحقيق يوسف شاخت . ليدن : بريل ، ١٩٣٣ ، ١٦ — ٢٧٤ ص .

محمد بن عبد القادر الجزائرى ، **تحفة الزائر فى تاريخ الجزائر والامير عبد القادر** . تحقيق ممدوح حقى . جزآن . ط ٢ . بيروت : دار اليقظة العربية ، ١٩٦٤/١٣٨٤ .

محمد بن عرفة الدسوقى ، **حاشية الدسوقى على الشرح الكبير** . أربعة أجزاء . القاهرة : دار احياء الكتب العربية . د.ت .

محمد البهى ، **الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى** . ط ٦ . بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٣ ، ٦١٦ ص .

محمد حافظ غانم ، **مبادىء القانون الدولى العام** . القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٦٧ ، ٨٠٠ ص .

محمد حسين فضل الله ، **أسلوب الدعوة فى القرآن** . بيروت : دار الزهراء ، ١٩٧٢/١٣٩٢ ، ١٧٣ ص .

محمد رشيد رضا ، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده** . ثلاثة أجزاء . القاهرة . مطبعة المنار ، ١٩٣١/١٣٥١ .

محمد رشيد رضا ، **الوحى المحمدى** . ط ٥ . القاهرة . دار المنار ، ١٣٧٥/ ١٩٥٥ ، ٢٧٠ ص .

محمد رشيد رضا ، **فتاوى** . جمع وتحقيق صلاح الدين المنجد ويوسف ق . خورى . ٦ أجزاء . بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٩٧٠/١٣٨٠ .

محمد سعد الدين زكى ، **الحرب والسلام** . القاهرة : ١٩٦٥ ، ٥٧١ ص .

محمد طلعت الغنيمى ، **الاحكام العامة فى قانون الامم : دراسة فى كل من الفكر الغربى والاشتراكى والاسلامى . قانون السلام** . الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧٠ ، ١٢٣٧ ص .

محمد العباسى المهدى ، **الفتاوى المهدية فى الوقائع المصرية** . سبعة أجزاء . القاهرة : المطبعة الازهرية ، ١٣٠١ (١٨٨٣ — ١٨٨٤) .

محمد عبده ، **الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** . ط ٨ . القاهرة : دار المنار ، ١٣٧٣ (١٩٥٢ — ١٩٥٤) ، ١٨٢ ص .

محمد عبده ومحمد رشيد رضا ، **تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار** . اثنتا عشر جزءا . القاهرة : دار المنار ، ١٩٦٧ — ١٣٧٢ (١٩٤٨ — ١٩٥٣) .

محمد عليش ، **فتح العلى المالك فى الفتوى على مذهب الامام مالك** . جزآن
القاهرة : مطبعة التقدم العلمية ، ١٣١٩ (١٩٠١ — ١٩٠٢) .
محمد الفحام ، **المسلمون واسترداد القدس** . القاهرة : مجمع البحوث
الاسلامية ، ١٣٩٠/١٩٧٠ ، ٩٨ ص .
محمد كامل ياقوت ، **الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام والشريعة**
الاسلامية . القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧٠ — ١٩٧١ ، ٧٨٥ +
١٤ ص .
محمود شلتوت ، **الاسلام عقيدة وشريعة** . القاهرة : دار الفكر ، د.ت ،
٥٧٤ ص .
محمد شلتوت ، **من توجيهات الاسلام** . القاهرة . دار القلم ، ١٩٦٤ ،
٥٨١ ص .
مطالع اليهود فى الاماكن المقدسة بفلسطين . القاهرة : الهيئة العليا
لفلسطين . د.ت ، ٥٣ ص .
المقدسات الاسلامية فى فلسطين . الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فى بيان
مكانة فلسطين الدينية وقدسيتها . دعوة المسلمين كافة الى حماية
مقدساتها وصد العدوان اليهودى عنها . القاهرة : الهيئة العربية
العليا لفلسطين/المطبعة السلفية ، ١٣٧٠ (١٩٥٠ — ١٩٥١) ،
٦٤ ص .
ناجى علوش ، **الحركة الوطنية الفلسطينية أمام اليهود والصهيونية ، ١٨٨٢**
— ١٩٤٨ . بيروت : مركز الابحاث ، ١٩٧٤ ، ٢٩٣ ص .
النعمان بن محمد التميمى المعروف بالقاضى النعمان : **دعائم الاسلام**
وذكر الحلال والحرام والقضايا والاحكام عن أهل رسول الله صلى
الله عليه وعليهم أفضل السلام ، . جزآن القاهرة : دار المعارف ،
١٣٧٠ — ١٣٧٩/١٩٥١ — ١٩٦٠ .
نعوم شقير ، **تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته** . ثلاثة أجزاء ،
القاهرة : مطبعة المعارف ، (١٩٠٣) .

اليهود والاسلام قديما وحديثا . اليهود وفلسطين وآيات الجهاد والاحاديث عنه . القاهرة : مكتبة الاستعلامات الفلسطيني العربي ، ١٩٣٧ ، ٣١ ص .

يوسف اليان سركيس ، **معجم المطبوعات العربية والمعربة وهو شامل لاسماء الكتب المطبوعة فى الاقطار الشرقية والعربية وذلك من يوم ظهور الطباعة الى نهاية السنة الهجرية ١٣٩٨ الموافقة لسنة ١٩١٨م** القاهرة : ١٩٢٨/١٣٤٦ ، ٢٠٢٤ عمودا .

المراجع العربية عن الجهاد :

ابراهيم الراوى : « **الواجب على كل مسلم الجهاد اما بنفسه او بماله فى سبيل انقاذ فلسطين . فتوى » التقوى** ١٥ (١٩٨) ، ص ٥٠٠ وما يليها .

أبو الاعلى المودودى ، **الجهاد فى سبيل الله** . ترجمة من اللغة الاوردية . بيروت : دار الفكر ، د.ت ، ٥٣ ص .

أبو الاعلى المودودى وحسن البنا وسيد قطب ، **الجهاد فى سبيل الله** . بيروت : الاتحاد الاسلامى العالمى لمنظمات طلابية ، ١٩٦٩ ، ١٣٥ص. (يحتوى على رسالة فى الجهاد لحسن البنا ومختصرا للجهاد فى سبيل الله لأبى الاعلى المودودى ورسالة لسيد قطب فى نفس الموضوع) .

أحمد الشرباصى ، **احاديث الجهاد والفروسية** . القاهرة : دار القومية للطباعة والنشر ، د.ت ، ٦٦ ص (اخترنا للجندى ، ١٩) .

أحمد شلبى ، **الجهاد فى التفكير الاسلامى** . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٨ ، ١٢٠ ص (دراسات فى الحضارة الاسلامية ، ٦) (ط ٢

منقحة تحت عنوان : **الجهاد والنظم العسكرية فى التفكير الاسلامى** .
القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٧٤ ، ١٣٢ ص) .

احمد الشهاوى سعد شرف الدين ، **الجهاد فى سبيل الله** . القاهرة : دار رسائل الجيب الاسلامية ، د.ت تقريبا ١٩٦٨ ، ٥٩ ص .

احمد فخر الدين بن عبد الله الفيضى ، **ارشاد العباد الى الغزو والجهاد** .
استنبول : المطبعة العامرة ، ١٣٣٦ (١٩١٧ — ١٩١٨) ، ٢٥٠ + ٦ ص .

احمد محمد جمال ، « **تعقيب على احكام العلاقات الدولية فى الاسلام** »
رابطة العالم الاسلامى ١٩٥ (١٩٦٧ — ١٩٦٨) العدد ٢١ ص ٣٣ — ٣٧ ، العدد ٢ ، ص ٢٧ — ٣٣ ، العدد ٣ ، ص ١٣ — ١٨ ، العدد ٢٤ ص ١٢ — ١٧ ، العدد ٣ ، ص ١٣ — ١٨ ، العدد ٢٤ ص ١٢ — ١٧ ، العدد ٥ ص ٢٨ — ٣١ ، العدد ٦ ، ص ٢١ — ٢٥ ، (ونشرت هذه المقالات أيضا فى : أحمد محمد جمال (١٣٩٢/١٩٧٢) .

أحمد محمد الحوفى ، **الجهاد** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، ١٩٧٠ ، ٢٨٧ ص (التعريف بالاسلام ، ٥٧) .

احمد نار ، **القتال فى الاسلام** . ط٢ . جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٣٨٩/١٩٦٩ ، ٢٦٤ ص . (ط١ : القاهرة : ١٩٥٢).

الاسلام والجهاد : مختارات الاذاعة . القاهرة وزارة الارشاد القومى ، مراقبة الشئون الثقافية ، د.ت ، ١٤٤ ص .

اسماعيل بن عمر بن كثير (المتوفى سنة ٧٧٤هـ) ، **الاجتهاد فى طلب الجهاد**.
القاهرة : جمعية النشر والتأليف الازهرية ، ١٣٤٧ (١٩٢٨ — ١٩٢٩) . ٢٤ ص .

امين الخولى ، **الجندية والسلم** : واقع ومثال . القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٦٠ ، ١٨٢ ص .

توفيق محمد سبع ، **المجاهدون فى سبيل الله** . القاهرة : مجمع البحوث

الاســـلامية ، ١٩٧١/١٣٩٠ ، ١٧٥ ص (البحــوث الاســـلامية ، ٢٦) .

جمال الدين الافغانى ، « **الحرب العادلة والحرب غير العادلة** » فى : جمال الدين الافغانى ، **الاعمال الكاملة** . تحقيق محمد عمارة . القاهرة : دار الكتاب العربى ، د.ت .، ص ٤٣٦ — ٤٤٢ .

جمال الدين عياد ، **نظم الحرب فى الاسلام** . القاهرة : مكتبة الخانجى ، ١٣٧٠ (١٩٥٠ — ١٩٥١) ، ١٣٢ ص .

جمال الدين عياد ، **الحروب الاســـلامية والمبادىء الانسانية** . القاهرة : دار الثقافة العربيـــة للنشر ، ١٩٧٠ ، ٤ ص .

الجهاد فى ســبيل الله بمناســبة اهل فلسطين المســلمين ودفاعهم عن المســجد الاقصى والديار المقدســة . القاهرة : الهيئة العربيـــة لفلســطين ، ١٣٥٧ (١٩٣٨ — ١٩٣٩) ، ٢ ص . (النسخة هى نســخة محمد صبرى عابدين (١٣٥٧) ولكن دون ذكر مؤلفها)

الجهاد فى الاسلام . القاهرة : جامعة الازهــر / الهيئة العامة لشــئون المطابع الاميرية ، ١٩٦٧ ، ٨٢ ص . (ط٢ : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٣ ، ٨٧ ص) .

الجهاد . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٧ ، ٧٨ ص .

الجهاد . الكويت : جمعيـــة الاصـــلاح الاجتمـــاعى ، ١٩٦٩/١٣٨٩ ، ٣٠ ص (من رسـائل الجمعية ، ٢٠).

حسن البنا ، « **رسالة الجهاد** » فى : حسن البنا ، **مجموعة رسائل الامام والشهيد حسن البنا** . بيروت دار النور ، د.ت ص ٢٣ — ٦١ .

حسن خالد ، « **الجهاد فى سبيل الله** » ، فى : **كتاب المؤتمر الرابع لمجمــع البحوث الاســـلامية** . الجزء ١ . (القــاهرة :) ١٩٦٨/١٣٨٨ ، ص ١٦٣ — ١٨٣ .

حسن خالد ، **الشهيد فى الاسلام** . بيروت : : دار العلم للملايين ، ١٩٧١ ، ١٤٤ ص .

حسن كاظم الحلى علوش ، **الخطبة النارية فى تنفيذ الاحكام الاسلامية واسترجاع ارض فلسطين العربية** . نجف : مطبعة القضاء ، ١٣٨٨/ ١٩٦٧ ، ٢٨ ص .

حكم الاسلام فى قضية فلسطين : فتاوى شرعية خطيرة . القاهرة : الهيئة العربية العليا لفلسطين ، ١٩٥٦/١٣٧٥ ، ٤٣ ص .

حامد سلطان ، **احكام القانون الدولى فى الشريعة الاسلامية** . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ ، ٢٦٩ ص .

حامد مصطفى ، **الجهاد فى سبيل الله : ماضيه وحاضره** . بغداد : مكتبة المثنى ، ١٩٤٨ ، ٨١ ص .

سيد قطب ، **السلام العالمى والاسلام** . ط٥ . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٦ / ١٩٦٦ ، ١٩٩ ص .

صبحى المحصانى ، « **الجهاد ومصوغاته الشرعية** » **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق** ٤٤ (١٩٦٩) ص ٣٠٩ — ٣٢٢ .

صلاح عزام ، **الجهاد فى خطب واحاديث سيدنا رسول الله** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٠ ، ٣٧ ص (كتب اسلامية، ١١١) .

عبد الحافظ عبدربه ، **فلسفة الجهاد فى الاسلام** . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٢ ، ٥٩٥ ص .

عبد الحفيظ فرغلى على، **الاشاعات الاسلامية فى معركة العاشر من رمضان**. (القاهرة :) المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٣٩٤ / ١٩٧٤ ، ١٤٠ ص . (دراسات فى الاسلام ، ١٥٥) .

عبد الحليم محمود ، « **الجهاد** » فى : **كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية** . الجزء ١ . (القاهرة :) ١٩٦٨/١٣٨٨ ، ص ٣٥ — ٦٧ .

عبد الحليم محمود ، **الجهاد والنصر** . القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨ ، ١٨٠ ص .

عبد الحميد بخيت ، **صلاة الحــرب** . القاهرة : المكتبة الانجلو المصريــة، ١٣٧٦ / ١٩٥٦ .

عبد الرءوف عون ، **الفن الحربى فى صدر الاسلام** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦١ ، ٣٥٢ ص .

عبد الرحمن بن ناصر آل سعدى ، **وجوب التعاون بين المسلمين وموضــوع الجهاد الدينى وبيان كليات من براهين الدين** . (القاهرة :) المطبعة السلفية ، ١٣٦٨ (١٩٤٨ — ١٩٤٩) ، ٧٨ ص .

عبد الرحمن حسين النووى ، **رسالة الجهــاد غرة وكرامة** . القــاهرة : مطبعة امين عبد الرحمن ، ١٩٦٦ ، ٤٦ ص .

عبدالعزيز عزام ، **العدوان الصهيونى وواجب الشعوب الاسلامية والعربية.** بيروت : مطبعــة دار الكتب ، ١٣٩١ / ١٩٧١ ، ١٨٣ ص .

عبد الفتاح حسن ، **ميثاق الامم والشعوب فى الاسلام** . القاهرة : الادارة العامة للثقافة الاسلامية بالجامع الازهر ، ١٣٧٨ (١٩٥٨ — ١٩٥٩)، ٢٤ ص .

عبد الله المبارك (المتوفى سنة ١٨١ هـ) ، **كتاب الجهاد** . تحقيق نزيــه حماد . بيروت : دار النور ، ١٣٩١ / ١٩٧١ ، ١٩٢ ص .

عبد الله غرشة ، « **الجهاد طريق النصر** » فى : **كتاب المؤتمر الرابع لمجمــع البحوث الاسلامية** ، الجزء ١ (القــاهرة :) ١٣٨٨/١٩٦٨ ، ص ١٨٣ — ٢٧٧ .

عبد الله القلقيلى ، **الفتاوى الاردنية : قسم التعامل مع العــدو واحكــام الجهاد** . (بيروت :) ١٣٨٩/١٩٦٩ ، ١١٠ ص (منشورات المكتب الاسلامى) .

عبد المتعال الصعيدى ، « **راى فى آية من آيات القتال** » **رسالة الاسلام** . ٩(١٩٥٩) ص ١٨٩ — ١٩٧ .

عبدالله مصطفى المراغى ، **الجهــاد** . القاهرة : مطبعة الســنة المحمدية، ١٣٦٩ / ١٩٥٠ ، ١٢٢ ص .

عبد المنعم حماده ، **الوان من الجهاد** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسـلامية ، ١٩٦٧ ، ١٣٢ ص (دراسات فى الاسلام ، ٧٣) .

عبد الوهاب خلاف ، « **الجهاد فى سبيل الله** » ، **لواء الاسـلام** ٥ (١٩٥١ — ١٩٥٢) العدد ٧ ، ص ٤٠٨ — ٤١٢ .

عثمان السعيد الشرقاوى ، **شريعة القتال فى الاسلام** . القاهرة : مكتبة الازهر ، ١٣٩٢ / ١٩٧٢ ، ٢٤٨ ص .

على على منصور ، « **مقارنات بين الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام** » **رسالة الاسلام** ١٤ (١٩٦٣) ص ٧٥ — ٩٦ .

على على منصور ، **الشريعة الاسـلامية والقانون الدولى العام** . القاهرة: المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٣٨٤ / ١٩٦٣ ، ٤٠٩ ص .

على قراعة ، **العلاقات الدولية فى الحروب الاسلامية** . القاهرة : دار مصر للطباعة والنشر ، ١٩٧٤ / ١٩٥٥ ، ١٧٢ ص .

غطفة شـعبان ، **الجهـاد** . طـرابلس : المطبعـة الحديثة ، ١٩٨٤ ، ١٠٢ ص .

فتاوى خطيرة فى وجوب الجهاد الدينى المقدس لانقاذ فلسطين وصيانة المسـجد الاقصى وسائر المقدسات . القاهرة : المطبعة السلفية ، (١٩٤٨) ، ٣٢ ص .

كامل سـلامه دقس ، **آيات الجهـاد فى القرآن الكـريم** . الكويت : دار البيان ، ١٣٩٢ / ١٩٧٢ ، ٥٢١ ص .

كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية (١٣٨٨ / ١٩٦٨). ٣ اجزاء (القاهرة:) الازهـر ، مجمع البحوث الاسلامية ، ١٩٧٠ . (الجزء١: الجهاد ، الجزء ٢ : المسلمون والعدوان الاسرائيلى ، الجزء ٣ : بحوث فى الفقـة والتربية والمجتمع ، ونشر الجزآن ١ و ٢ ايضـا فى ترجمة انكليزية) .

محمد ابو زهرة ، « **قانون الحرب فى الاسلام** » **لواء الاسلام** ٢ (١٩٤٨ —

١٩٤٩) العدد ٤ ص ٣٩ — ٤٤ ، العدد ٩ ، ص ٣٩ — ٤٤ ، العدد ٢١٠ ص ٤٠ — ٤٤ .

محمد أبو زهرة ، « **علاقة المسلمين بغيرهم فى الحرب والسلم** » **رسالة الاسلام** ٨ (١٩٥٦) ، ص ٣٥٧ — ٣٦٥ .

محمد أبو زهرة ، **نظرية الحرب فى الاسلام** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦١ ، ٨٠ ص . (دراسات فى الاسلام ٥٢) .

محمد ابوزهرة ، **العلاقات الدولية فى الاسلام** . القاهرة : المكتبة العربية ، ١٣٨٤ / ١٩٦٤ ، ١١٩ ص .

محمد أبو زهرة ، « **الجهاد** » فى : **كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية** ، الجزء ١ . (القاهرة :) ١٩٦٨/١٣٨٨ ، ص ٦٧ — ١٢١ .

محمد أبو زهرة ، « **العلاقات الدولية فى الاسلام** » فى : **التوجيه الاجتماعى فى الاسلام . من بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الاسلامية** ، الجزء ١ . القاهرة : ١٣٩١ /١٩٧١ ، ص ٩٣ — ١٥٣ .

محمد اديب الجراح ، **رسالة الجهاد على فتوى خليفتنا الاعظم السلطان الغازى محمد رشاد** . الموصل : مطبعة نينوا ، ١٣٣٣ (١٩١٤ — ١٩١٥) ، ٨٨ ص .

محمد اسماعيل ابراهيم ، **الجهاد ركن الاسلام السادس** . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٤ ، ١٧٦ ص .

محمد البشبيشى ، **العلاقات الدولية الاسلامية** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٥ ، ٨٠ ص . (كتب اسلامية ، ٤٩) .

محمد بن احمد السرخسى (المتوفى سنة ٤٨٣ هـ) . **شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيبانى** . تحقيق صلاح الدين المنجد . ٥ اجزاء . القاهرة : معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، ١٩٧١ .

محمد البنا « **اثر اختلاف العلماء فى الجهاد** » **لواء الاسلام** ١ (١٩٤٧ — ١٩٤٨) العدد ٩ ، ص ٣٤ — ٣٩ .

محمد البنا ، « **الاصلاح الحربى فى الاسلام** » **لواء الاسلام** ٧ (١٩٥٣ — ١٩٥٤) العدد ٤ ، ص ٢١٩ — ٢٢٣ ، العدد ٦ ، ص ٣٤٩ — ٣٥٥، العدد ٨ ، ص ٤٧٧ — ٤٨٣ ، العــدد ١٢ ص ٧٢٦ — ٧٣٣ .

محمد جلال كشك ، **الجهاد ... ثورتنا الدائمة** . بيروت : دار الارشاد ، ١٣٨٩ / ١٩٧٠ ، ٦٢ ص .

محمد الحبيب بن الخوجة ، « **الجهاد فى الاسلام** » فى : **من وحى ليلة القدر دراسات اســلامية** . (تونس :) الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١ ، ص ٩٧ — ١٣٣ .

محمد الحســين كاشف الغطاء ، **قضية فلسطين الكبرى فى خطب الامام الراحل محمد الحســين كاشف الغطاء** . النجف : مطبعة النعمان ، ١٩٦٩ ، ١٨٣ ص .

محمد الخضر حسين ، **آداب الحرب فى الاسلام** . القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٧٤ ، ٣٧ ص .

محمد رجاء حنفى عبدالمتجلى ،**رمضان شهر الجهاد** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٣ ، ١٣٥ ص .

محمــد رشيد رضــا ، « **الجهاد فى الاســلام** » **المنار** ١٥ (١٩١٤) ص ٣٣ — ٤٠ .

محمد شديد ، **الجهاد فى الاسلام** . القاهرة . مؤسسة المطبوعات الحديثة، د.ت ، ١٥٧ ص (مع الاســلام ، ٨) .

محمد صالح جعفر الظــالمى ، **من الفقه السياسى فى الاسلام** . بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٧١ ، ١٨٣ ص .

(محمد صبرى عابدين) **الجهاد فى سبيل الله بمناسبة جهاد أهل فلسطين المسلمين ودفاعهم عن المسجد الاقصى والديار المقدسة** . القــاهرة : مطبعة القاهرة ، ١٣٥٧ / ١٩٣٩ ، ٢٢ ص .

محمد عبد اللطيف السبكى ، « **الجهاد فى الاسلام** » فى **كتاب المؤتمر الرابع**

لمجمع البحوث الاسلامية . الجزء ١ . (القاهرة :) ١٩٦٨/١٣٨٨ ، ص ٢٧٧ — ٣٠١ .

محمد عبد الله دراز ، « **القانون الدولى العام والاسلام** » **المجلة المصرية للقانون الدولى** ٥ (١٩٤٩) ص ٤ وما يليها .

محمد عبد الله دراز ، « **مبادىء القانون الدولى للاسلام** » **رسالة الاسلام** ٢(١٩٥٠) ص ١٩٤٦ — ١٦٤ . (وقد نشر هـــذا المقال على حدة: القاهرة : مطبعة الازهر ، ١٣٧١ / ١٩٥٢) .

محمد عبد الله السمان ، **الاسلام والامن الدولى** . القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٥٢ ، ٢٠٠ ص .

محمد عزة دروزة ، **الجهاد فى سبيل الله فى القرآن والحديث** . دمشـــق : دار اليقظة العربيـــة ، ١٣٩٥ / ١٩٨٥ ، ٣٨٣ ص .

محمد على أحمد السيدابى وعبد القادر الشيخ ادريس ومحمد حجاز مدثر ، **الجهـــاد فى الاســـلام وفق مقـــرر الشهادة الثنوية العليا** . ط٤ . دمشـــق : الدار الســـودانية ، ١٩٧٤ ، ١٠٦ ص .

محمد فرج ، **الســـلام والحرب فى الاسلام** . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٣٧٩ / ١٩٦٠ ، ١٩٧ + ٢ ص .

محمد فرج ، **السلام فى الاســـلام** . القاهرة : المجلس الاعلى للشـــــئون الاسلامية ، ١٩٦٣ ، ٨٠ ص . (دراسات فى الاسلام ، ٢٥) .

محمد فرج ، **احاديث فى الحرب** . القاهرة : دار القومية ، ١٩٦٣ ، ٤٣ ص (اخترنا للجندى ، ١٥) .

محمد فرج ، **المدرسة العسكرية الاسلامية** . القاهرة : دار الفكـــر العربى، د.ت . (تقريبا ١٩٦٩) ، ٤٣٠ ص .

محمد فرج ، **الاستراتيجية العســـكرية الاســـلامية** : النظرية والتطبيق . القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٣٩٥ / ١٩٧٥، ٢٧١ ص (بحوث اسلامية ، ٧٩) .

محمد كامل حتة ، **الصوم والجهاد** . **القاهرة** : مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر ، ١٩٧٠ ، ٤٨ ص (كتاب التعاون ، ٤٠٤) .

محمد كامل حتة ، **سياسة الحرب فى الاسـلام** . القاهرة : د.ت (١٩٧٠ تقريبـا) ، ٣٦ ص .

محمد ماضى ابو عزائم ، **الجهاد** . (القاهرة :) دار مشيخة الطـريقـة العزمية ، ١٣٩٥ / ١٩٧٠ ، ١٢٠ ص .

محمد المهدى احمد السنوسى الخطابى الحسينى الادريسى ، **بغية المساعد فى احكام المجاهد . رسالة ... فى الحث على الجهاد** . القـاهرة : مطبعة جريدة الشعب ، ١٣٣٢ (١٩١٢ — ١٩١٤) ، ٥٨ ص .

محمد المهدى الحسينى الشيرازى ، **كيف نجاهد الاعداء** . بيروت : دار الصـادق ، ١٣٨٨ (١٩٦٨ — ١٩٦٩) ، ٢٠ ص (الفـرائض الاسلامية ، ٦) .

محمد شلتوت ، **الدعوة المحمدية والقتال فى الاسـلام** . القاهرة : المكتبة السلفية ، ١٣٥٢ (١٩٣٣ — ١٩٣٤) ٤١ ص .

محمود شلتوت ، **القرآن والقتال** . القاهرة : مطبعة النصر ، ١٣٦٧ / ١٩٤٨ ، ٦٥ ص . (نشر نفس النص تحت عنوان : **الاسلام والعلاقات الدولية فى السلم والحرب** . القاهرة : مطبعـة الازهر ، ١٩٥١ / ١٣٧٠) .

محمود شيت خطاب ، **الرسول القائد** . ط ٢ . القاهرة : دار القلم ، ١٩٦٤ ، ٤٩٩ ص .

محمود شيت خطاب ، « **ارادة القتال فى الجهاد** » ، : **كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية** . الجزء ١ (القاهرة :) ١٣٨٨/١٩٦٨ ، ص ١٢٣ — ١٦٢ . (نشرت هذه المقالة أيضا منفردة تحت عنوان : **ارادة القتال فى الجهاد الاسلامى** . بيروت : دار الارشـاد ١٩٦٨ ، ٤٧ ص) .

محمود شيت خطاب وعبد الحليم محمود ومحمد أبو زهرة ، **ارادة القتـــال والجهاد فى سبيل الله** . القاهرة : دار الجمهورية ، ١٩٦٩ ، ١١١ص (كتاب الجمهورية الدينى) . (يحتوى على ثلاث مقالات ســبق نشرها فى : كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية) .

محمود شتيت خطاب ، **الاســلام والنصر : الاعداد المعنــوى للجهـــاد** . (بيروت :) دار الفكر ، ١٣٩٢ / ١٩٧٢ ، ٢٦١ ص .

محمود العالم ، **فكاهة الانواق من مشــارع الاشــواق فى فضــل الجهاد والترغيب فيه والحث عليه** . ط٢ . القاهرة : مكتبــة القاهــرة ، ١٩٧٥/١٣٩٥ ، ١٤٤ ص . (ط١ : بولاق : المطبعة السنية الكبرى ، ١٢٩٠ هـ .)

محمود مصطفى حجاج ، « **المعاهدة فى الاسلام** » **لواء الاسلام** ٤ (١٩٥٠ — ١٩٥١) العدد ٨ ص ٦١٤ — ٦٢١ .

مصطفى عز ، **كتاب طريق الرشاد فى الحث على الجهاد** . القاهرة : مطبعة جريدة الهداية ، ١٣١٧ (١٨٩٩ — ١٩٠) ١٦ ص .

نجيب الارمنازى ، **الشرع الدولى فى الاسلام** . دمشق: مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠ ، ١٨٤ ص . (ترجمة من الاصل الفرنسى) .

نعمت صدقى ، **الجهاد فى سبيل الله** . القاهرة : دار الاعتصام ، ١٣٩٥/ ١٩٧٥ ، ٤٦ ص .

وهبة الزحيلى ، **آثار الحرب فى الفقه الاسلامى : دراسة مقارنة** . بيروت : دار الفكر العربى ، ١٩٦٥ ، ٨٩٠ ص .

ABBRÉVIATIONS

BSOAS Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

EI 2 Encyclopaedia of Islam. New ed., 4 Vols (publ. to date). Leiden : E. J. Brill, 1960—.

GAL C. Brockelmann Geschichte der arabischen Literatur. 2nd ed., 2 Vols. Leiden : E. J. Brill, 1943, 1949; 1st ed., 3 suppl. Vols. Leiden : E. J. Brill, 1937, 1938, 1942.

GAS Fuat Sezgin. Geschichte des arabischen Schrifttums. 5 Vols (publ. to date). Leiden : E. J. Brill, 1967—.

IC Islamic Culture.

IJMES International Journal of Middle East Studies.

IQ Islamic Quarterly.

IS Islamic Studies.

MEJ The Middle East Journal.

MW The Moslem World.

OLZ Orientalistische Literaturzeitung.

OM Oriente Moderno.


PRO Public Record Office, London.

REI Revue des Etudes Islamiques.

SI Studia Islamica.

WI Die Welt des Islam.

ZDMG Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



n

Wensinck, A. J., a.o., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 vols. Leiden: E. J. Brill, 1936-69.

Williams, John Alden (ed.), *Themes of Islamic Civilization*. Berkeley, etc.: University of California Press, 1971, 382 pp.

Wingate, F. R., *Mahdiism and the Egyptian Sudan. Being an Account of the Rise and Progress of Mahdiism and the Subsequent Events in the Sudan in the Present Time*. 2nd ed., London: Frank Cass and Co., 1968, 617 pp.

Ziadeh, Nicola A., *Sanūsiya. A study of a Revivalist Movement in Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1958, 148 pp.

Juridiques et Sociales, 4).

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*. London, etc.: Oxford University Press, 1964, 304 pp.

Schölch, Alexander, Ägypten den Ägyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Ägypten. Zürich, etc.: Atlantis Verlag [1972], 396 pp.

Sen, Surendra Nath, *Eighteen Fifty Seven*. Calcutta: Government of India Press, 1957, 468 pp.

Shaw-Report, *see under* Report of the Palestine Inquiry Commission.

Shinar, Pessah, "Abd al-Qādir and 'Abd al-Krīm. Religious influences on their thought and action', *Asian and African Studies* 1 (1965), pp. 139-174.

Simpson, John Hope, *Palestine. Report on Immigration, Land Settlement and Development*. London: H.M. Stationery Office, 1930, Cmd 3686.

Sivers, Peter von, 'The Realm of Justice. Apocalyptic revolts in Algeria (1849-1879)', *Humaniora Islamica* (The Hague) 1 (1973), pp. 47-60.

Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India. A Social Analysis*. 2nd ed., London: Gollancz, 1946, 344 pp.

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*. New York, etc.: A Mentor Book, 1959, 319 pp.

Snouck Hurgronje, C., *Verspreide Geschriften*, 7 vols. Bonn/Leiden: Kurt Schroeder Verlag/E. J. Brill, 1923-27.

Snouck Hurgronje, C., *De Atjehers*, 2 vols. Batavia/Leiden: Landsdrukkerij/ E. J. Brill, 1894.

Spear, Percival, *India. A Modern History*. Rev. and enl. ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1970, 511 + xix pp.

Steppat, Fritz, 'Kalifat, Dar al-Islam und die Loyalität der Araber bei Hanafitischen Juristen des 19. Jahrhunderts'. In: *Actes du Ve Congrès de l'Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants (Brussels, 1970)*. Brussels: Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1971, pp. 456-460.

Taube, Baron Michel de, 'Le monde de l'Islam et son influence sur l'Europe orientale', *Académie de Droit International. Recueil des Cours* 11 (1926), No. 1, pp. 380-397.

Trimingham, J. Spencer, *Islam in the Sudan*. London, etc.: Oxford University Press, 1949, 280 pp.

Vinogradof, Amal, 'The 1920 revolt in Iraq reconsidered. The role of the tribes in national politics', *IJMES* 3 (1972), pp. 123-139.

Waines, David, 'The failure of nationalist resistance.' In: Ibrahim Abu Lughod (ed.), *The Transformation of Palestine*. Evanstone: North West University Press, 1971, pp. 207-237.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad in Medina*. London, etc.: Oxford University Press, 1956, 418 pp.

Nys, E., *Les origines de droit international.* Brussels, 1894.

Nys, E., 'Le droit des gens dans les rapports des Arabes et des Byzantins'. In: E. Nys, *Études de droit international public et droit politique.* Brussels: Alfred Castaigne, 1896, pp. 46-74.

Ochsenwald, William L., 'Arab Muslims and the Palestine problem', *MW* 66 (1976), pp. 287-296.

Oppenheim, L., 'International Law. A Treatise', 2 vols. Ed. by H. Lauterpacht. London, etc.: Longman, Green, 1955.

Owen, Roger, 'Egypt and Europe: From French expedition to British Occupation'. In: Roger Owen and Bob Sutcliffe (eds.), *Studies in the Theory of Imperialism.* London: Longman, 1972, pp. 195-208.

Palestine. —— A Study of Jewish, Arab and British Policies, 2 vols. Publ. for the ESCO Foundation for Palestine, Inc. New Haven, etc.: Yale University Press, 1947.

Pareja, F. M., A. Bausani and L. Hertling, *Islamologia.* Rome: Orbis Catholicus, 1951, xv + 842 pp.

Paret, R., 'Lā ikrāha fi-d-dīn. Toleranz oder Resignation', *Der Islam* 45 (1969), pp. 299-301.

Peters, Rudolph, 'Recente discussies rond de Islamitische vastenmaand, Ramadan', *Internationale Spectator* (The Hague) 23 (1969), pp. 1812-1825.

Peters, Rudolph and Gert J. J. de Vries, 'Apostasy in Islam', *WI*, n.s. 17 (1976-77), pp. 1-25.

Porath, Yehoshua, *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929.* London: Frank Cass and Co., 1974, 406 pp.

Porath, Yehoshua, *The Palestinian Arab National Movement, 1929-1939. From Riots to Rebellion.* London: Frank Cass and Co., 1977, 414 pp.

Pritchard, E. E. Evans, *The Sanusi of Cyrenaica.* London, etc.: Oxford University Press, 1949, 240 pp.

Pütter, K. Th., *Beiträge zur Völkerrechts Geschichte und Wissenschaft.* Leipzig: Adolph Wienbrack, 1843, 219 pp.

Qureshi, Ishtiaq Husain, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947. A Brief Historical Analysis.* The Hague: Mouton, 1962, 334 pp.

Rehatsek, E., 'The history of the Wahhabys in Arabia and India', *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 14 (1878-80), pp. 274-401.

Report, The —— of the Palestine Inquiry Commission on the Palestine Disturbances of August, 1929 (Shaw-report). London: H.M. Stationery Office, 1930, Cmd 3530.

Rodinson, Maxime, *Islam and Capitalism.* Transl. from the French by Brian Pearce. London: Allen Lane, 1974, 296 pp.

Sanhoury, A., *Le califat. Son évolution vers une Société des Nations Orientale.* Paris: Paul Geuthner, 1926, 627 pp. (Travaux du Séminaire Oriental d'Études

k

Brill, 1974, 114 pp.

Jomier, J., *Le commentaire coranique du Manār.* Paris: Maisonneuve, 1954, 357 pp.

Julien, Ch.-A., *Histoire de l'Algérie contemporaine. La conquête et les debuts de la colonisation (1827-1871).* Paris: Presses Universitaires de France, 1964, 632 pp.

Karim, M. Nurul, 'Part played by Haji Sharī'atullah and his son in the socio-political history of East Bengal'. In: *Proceedings of the Pakistan History Conference* (5th session). Karachi: 1955, pp. 175-182.

Khadduri, Majid and Herbert J. Liebesny, *Law in the Middle East.* Vol. 1: *Origin and Development of Islamic Law.* Washington: The Middle East Institute, 1955, 395 pp.

Khaled, Leila, *Mein Volk soll leben. Autobiographie einer Revolutionarin.* Ed. by George Hajjar. Munich: Trikont Verlag, 1974, 184 pp.

Khan, Mu'in-ud-Din Ahmad, *History of the Fara'idī Movement in Bengal (1818-1906).* Karachi: Pakistan Historical Society, 1965, cxviii + 169 pp.

Kofler, Hans, *see under* Ibn Djamā'ah.

Lacoste, Y., A. Nouschi and A. Prenant, *L'Algérie, passé et présent. Le cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle.* Paris: Éds Sociales, 1960, 462 pp.

Laffin, John, *The Arab Mind.* London: Cassell and Collier Macmillan, 1975.

Lesch, A. M., 'The Palestine Arab nationalist movement under the Mandate'. In: William B. Quandt, a.o., —— *The Politics of Palestinian Nationalism.* Berkeley, etc.: University of California Press, 1973, pp. 5-43.

Løkkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period with Special Reference to the Circumstances in Iraq.* Copenhagen: Branner og Korch, 1950, 213 pp.

Maddison, Angus, *Class Structure and Economic Growth in India and Pakistan since the Moghuls.* London: Allen and Unwin, 1971, 181 pp.

Majumdar, R. C., *The Sepoy Mutiny and the Revolt of 1857.* 2nd ed., Calcutta: Mukhopadhyay, 1963, 503 pp.

May, Lini S., *The Evolution of Indian-Muslim Thought after 1857.* Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970, 488 pp.

Michaux-Bellaire, E., 'Traduction de la Fetoua du Faqih 'Aly Et Tsouli contenant le "Souāl" de Hādj Abdelqāder ben Mahi ed Din et la response', *Archives Marocaines* 11 (1907), pp. 116-128, 395-454; 15 (1909), pp. 158-184.

Mitchell, R. P., *The Society of Muslim Brothers.* London, etc.: Oxford University Press, 1969, 347 pp.

Mujeeb, M., *The Indian Muslims.* 2nd ed., London: Allen and Unwin, 1969, 590 pp.

Nadir, Ahmed, 'Les ordres religieuses et la conquête française (1830-1851)', *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Économiques et Politiques,* 9 (1972), pp. 819-873.

Niemeijer, A. C., *The Khilafat Movement in India, 1919-1924.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, 263 pp. (Verh. KITLV, 62).

Nizami, K. A., 'Muslim political thought and activity in India during the first half of the 19th century', *Studies in Islam* 4 (1967), pp. 97-113, 139-162.

de l'Histoire Moderne et Contemporaine 8 (1961), pp. 265-276.

Estailleur-Chanteraine, P. d', *L'Émir magnanime Abd el-Kader le Croyant*. Paris: 1959, 220 pp.

Faruqi, Ziya-ul-Hasan, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*. London: Asia Publishing House, 1963, 148 pp.

Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1958, 394 pp. (Recherches publ. sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, 10).

Foda, Ezzeldin, *The Projected Arab Court of Justice. A Study in Regional Jurisdiction with Specific Reference to the Muslim Law of Nations*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1957, 258 pp.

Gallissot, René, 'Abd el-Kader et la nationalité algérienne', *Revue Historique*, 233 (1965), pp. 233-268.

Gallissot, René, 'La guerre d'Abd el-Kader ou la ruine de la nationalité algérienne', *Hespéris-Thamuda* 5 (1964), pp. 119-141.

Gallissot, René, 'L'Algérie pré-coloniale'. In: *Sur le féodalisme*. Paris: Centre d'Études et de Recherches Marxistes, 1974, pp. 147-179.

Galwash, Ahmad A., *The Religion of Islam*, 2 vols. Cairo: The Supreme Council of Islamic Affairs, n.d. (Studies in Islam.)

Gibb. H. A. R., 'The Islamic Congress of Jerusalem in December 1931'. In: A. J. Toynbee, *Survey of International Affairs 1934*. London, etc.: Oxford University Press, 1935, pp. 94-105.

Gopal, Ram, *Indian Muslims. A Political History (1858-1947)*. London: Asian Publishing House, 1959, 351 pp.

Haarmann, Ulrich, 'Die Pflichten des Muslims. Dogma und geschichtliche Wirklichkeit', *Saeculum* 26 (1975), pp. 95-110.

Hardy, P., *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 306 pp.

Hill, Richard, *Egypt in the Sudan, 1820-1881*. London, etc.: Oxford University Press, 1959, 188 pp.

History, The Cambridge —— of Islam, 2 vols. Ed. by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Holt, P. M., 'Modernization and reaction in nineteenth century Sudan'. In: P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East*. London: Frank Cass, 1973, pp. 135-148.

Holt, P. M., *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. A Study of its Origins and Overthrow*. 2nd ed., London, etc.: Oxford University Press, 1970, 225 pp.

Hopwood, Derek, 'A pattern of revival movements in Islam', *IQ* 15 (1971), pp. 149-158.

Islâm —— Ansiklopedisi. Istanbul: Millî Egitim Basımevi, 1940 seq.

[Ismā'īl, Shāh], *Ṣirāṭ-i mustaqim*. N.p., n.d., 180 pp.

Jansen, J. J. C., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J.

Berg, L. W. C. van den, *see under* al-Nawawī, *Minhādj al-Ṭālibīn*.

Berque, Jacques, *L'Égypte. Impérialisme et révolution*. Paris: Gallimard, 1967, 746 pp.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki Islamiyye ve Istılahatı fıkhiyye kamusu*, 6 vols. Istanbul: Istanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1949-52.

Binder, Leonard, *Religion and Politics in Pakistan*. Berkeley, etc.: University of California Press, 1961, 440 pp.

Borthwick, Bruce Mayard, *The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication in Syria, Jordan and Egypt*. University of Michigan, 1965, 209 pp. (Ph.D. thesis, typewritten).

Briggs, F. S., 'The Indian Hijrat of 1920', *MW* 20 (1930), pp. 164-168.

Brown, Leon Carl, 'The Sudanese Mahdiya'. In: Robert I. Rotberg and Ali A. Mazrui (eds.), *Protest and Power in Black Africa*. New York: Oxford University Press, 1970, pp. 145-168.

Brugman, Jan, *De betekenis van het Mohammedaanse recht in het hedendaagse Egypte*. The Hague: 1960, 215 pp.

Brunschvig, R., 'Averroes juriste'. In: *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 2 vols. Paris: Maisonneuve, 1962, Vol. 1, pp. 35-68.

Carré, Olivier, *L'idéologie Palestinienne de résistance*. Analyse de textes, 1964-1970. Paris: Colin, 1972, 164 pp. (Travaux et recherches de science politique, 20.)

Carré, Olivier, 'Le contenu socio-économico-politique des manuels d'enseignement religieux musulman dans l'Égypte actuelle', *REI*, 38 (1970), pp. 87-126.

Carré, Olivier, *Enseignement islamique et idéal socialiste. Analyse conceptuelle des manuels d'instruction musulmane en Égypte*. Beyrut: Dar al-Machreq, 1974, 330 pp. (Publ. du Centre Culturel Universitaire. Hommes et Sociétés du Proche-Orient, 6).

Churchill, Charles Henry, *La vie d'Abd el-Kader*. Transl. from the Engl. by Michel Hobart. 2nd ed., Algiers: SNED, 1974, 353 pp.

Dekmejian, Richard H. and Margaret J. Wyszomirski, 'Charismatic leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan', *Comparative Studies in Society and History* 14 (1972), pp. 193-214.

Depont, Octave and Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*. Algiers: Jourdan, 1897.

Dietrich, E. L., 'Der Mahdi Mohammed Ahmed vom Sudan nach arabischen Quellen', *Der Islam* 14 (1925), pp. 199-288.

Edwardes, M., *British India 1772-1947. A Survey of the Nature and Effects of Alien Rule*. London: Sidgwick and Jackson, 1967, 396 pp.

Elsschot, Willem, 'Lijmen'. In: *Verzameld Werk*. 6th ed., Amsterdam: P. N. van Kampen en Zn, 1963, pp. 251-362.

Émerit, Marcel, 'L'Algérie à l'époque d'Abd el-Kader', *Revue de l'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1 (1954), pp. 199-213.

Émerit, Marcel, 'L'état d'esprit des musulmans d'Algérie de 1847 à 1870', *Revue*

h

4. REFERENCES IN OTHER LANGUAGES

ʿAbd al-ʿAziz, Shāh, *Fatāwā-yi ʿAzīzī*, 2 vols. Deoband, n.d.

Abu Lughod, Ibrahim, 'The transformation of the Egyptian elite. Preludes to the ʿUrabi revolt', *MEJ* 21 (1967), pp. 325-345.

Abun-Nasr, Jamil, *A History of the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 416 pp.

Ageron, Charles-Robert, 'L'émigration des Musulmans algériens et l'exode de Tlemcen', *Annales. Économies, sociétés, civilisation* 22 (1967), pp. 1047-1068.

Ageron, Charles-Robert, *Les Algériens musulmans et la France*, 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Ahmad, Abdelhamid Muhammad, *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten*. Hamburg, 1963.

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. London, etc.: Oxford University Press, 1964, 311 pp.

Ahmad, Aziz, 'Mawdudi and orthodox fundamentalism in Pakistan', *MEJ* 21 (1967), pp. 369-380.

Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*. London, etc.: Oxford University Press, 1967, 294 pp.

Ahmad, Aziz and G. E. von Grunebaum, *Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1857-1968*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, 240 pp.

Ahmad, Qeyamuddin, *The Wahabi Movement in India*. Calcutta, Mukhopadhyay, 1966, 391 pp.

Ali, Ameer, *A Critical Exposition of the Life and the Teachings of Mohammed*. London, etc.: Williams and Norgate, 1873, 346 pp.

Antonius, George, *The Arab Awakening*. 5th ed., New York, Capricorn Books, 1965, 471 pp.

Arnold, T. W., *The Caliphate*. 2nd ed., London: Routledge and Kegan Paul, 1965, 267 pp.

ʿAzzam, ʿAbd-al-Rahman, *The Eternal Message of Muhammad*. Transl. from the Ar. by Caesar E. Farah. New York: A Mentor Book, 1965, 254 pp. [Engl. transl. of ʿAbd al-Raḥmān ʿAzzām *Al-risālah al-khālidah*.]

Baer, Gabriel, *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago, etc.: The University of Chicago Press, 1969, 259 pp.

Baljon, J. M. S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Leiden: Brill, 1949, 101 pp.

Bari, Abdul, 'The Farā'iḍi Movement.' In: *Proceedings of the Pakistan History Conference* (5th session). Karachi: 1955, pp. 197-208.

Bari, Muhammad Abdul, 'The politics of Sayyid Ahmad Barelwi', *IC* 31 (1957), pp. 156-164.

Bell, R., *The Qur'ān translated with a critical rearrangement of the Sūrah's*, 2 vols. Edinburgh, 1939.

(1971), pp. 20-35.

Waterman, Peter, 'The Jihad in Haussaland', *Kroniek van Afrika* 5 (1975), No. 2, pp. 141-153.

Watt, W. Montgomery, 'The significance of the theory of Jihād', In: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 15-22 August 1974)*. Göttingen: 1976, pp. 390-394.

Wechsel, Ruth, *Das Buch Qidwat al-Ġāzi. Ein Beitrag zur Geschichte der Ǧihād-Literatur* (Diss. Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität). Bonn: 1970, 165 pp.

Willis, J. H., 'Jihād fi sabil Allāh, its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in 19th century West Africa', *Journal of African History* 8 (1967), pp. 395-417.

Zafrullah Khan, *see under* Khan, Zafrullah.

3. OTHER REFERENCES IN ARABIC

'Abd al-Rāziq, 'Ali, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*. Ed. and ann. by Muḥammad 'Ammārah. Beyrut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr, 1972, 192 pp.

'Abduh, Muḥammad, *Al-Islām wa-l-Naṣrāniyyah ma' al-'ilm wa-l-madaniyyah*. 8th ed., Cairo: Dār al-Manār, 1373 [1953-54], 182 pp.

'Abduh, Muḥammad and Muḥammad Rashid Riḍā, *Tafsir al-qur'ān al-karim al-shahir bi-Tafsir al-Manār*, 12 vols. Cairo: Dār al-Manār, 1367-1372 [1948-53].

Abū Khalil, Shawqi, *Al-Islām fi qafaṣ al-ittihām*. N.p.: Dār al-Rashid, 1971, 386 pp.

Abū Salim, Muḥammad Ibrāhim, *Al-ḥarakah al-fikriyyah al-Mahdiyyah*. Khartoum: Djāmi'at al-Kharṭūm, 1979, 209 pp.

al-Afghāni, Djamāl al-Din, *Al-a'māl al-kāmilah. Ma' dirāsah 'an al-Afghāni. Al-ḥaqiqah al-kulliyyah*. Ed. and intr. by Muḥammad 'Ammārah. Cairo: Dār al-Kātib al-'Arabi, n.d. [*c.* 1968], 547 pp.

Aḥmad, Ibrāhim Khalil, *Al-istishrāq wa-l-tabshir wa-ṣilatuhumā bi-l-imbariyāliyyah al-'ālamiyyah*. Cairo: Maktabat al-Wa'y al-'Arabi, 1973, 193 pp.

Al Fir'awn, Fariq al-Muzhir, *Al-haqā'iq al-nāṣi'ah fi l-thawrah al-'Irāqiyyah sanat 1920 wa-natā'idjihā*, 2 vols. Baghdad: Maṭba'at al-Nadjāḥ, 1371/1952.

Alf laylah wa-laylah, 4 vols. Cairo: Maṭba'at Muḥammad 'Ali Ṣubayḥ wa-anlādih, n.d.

'Allūsh, Nādji, *Al-ḥarakah al-waṭaniyyah al-Filasṭiniyyah amām al-Yahūd wa-l-Ṣahyūniyyah, 1882-1948*. Beyrut: Markaz al-Abḥāth, 1974, 293 pp.

al-'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd, *Mā yuqāl 'an al-Islām*. Cairo: Dār al-'Urūbah, n.d., 358 pp.

Recueil des Cours 60 (1937), No. 2, pp. 375-504.
Reland, Adriaan, *Verhandeling van de godsdienst der Mahometaanen alsmede van het krygs-regt by haar ten tyde van oorlog tegens de Christenen gebruykelyk. Uyt het Latyn vertaalt.* Utrecht: Willem Broedelet, 1718, 299 + 21 pp. [Originally publ. in Latin.]
Rossi, Oliviero, 'La posizione giuridica degli infideli nella respublica Christiana e nell' Islam'. In: *Atti del Primo Convegno Nazionale di Studi Giuridico-comparativi.* Rome: 1953, pp. 625-655.
al-Sayyid, ʿAbdul-Sattar, 'The martyr in Islam'. In: *The Sixth Conference of the Academy of Islamic Research.* [Cairo:] 1391/1971, pp. 231-251.
Schwally, F., 'Der heilige Krieg des Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung', *Internationale Monatsschrift* (1916), pp. 678-714.
al-Shaybāni, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *see under* M. Khadduri.
Siddiqi, Abdul Hamid, 'Jihad in Islam. Its nature and significance', *The Criterion* 3 (1968), No. 6, pp. 26-43.
Siddiqi, Aslam, 'Jihad, an instrument of Islamic revolution', *IS* 2 (1963), pp. 383-398.
Sivan, Emmanuel, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades.* Paris: Maisonneuve, 1968, 222 pp.
Smith, M. C., 'The Jihad of Shehu dan Fodio: some problems'. In: I. M. Lewis (ed.), *Islam in Tropical Africa.* London, etc.: Oxford University Press, 1966, pp. 408-420.
Snouck Hurgronje, C., 'The holy war, made in Germany (1915)'. In: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften.* Bonn, etc.: 1923-27, Vol. 3, pp. 257-285.
Snouck Hurgronje, C., 'Deutschland und der Heilige Krieg (1915)'. In: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften.* Bonn, etc.: 1923-27, Vol. 3, pp. 287-292.
Snouck Hurgronje, C., 'De Heilige Oorlog en de zending (1915)'. In: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften.* Bonn, etc.: 1923-27, Vol. 3, pp. 295-297.
Snouck Hurgronje, C., 'Een belangrijk document betreffende den heiligen oorlog van den Islam (1914) en eene officieele correctie (1917)'. In: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften.* Bonn, etc.: 1923-27, Vol. 3, pp. 327-355.
Trowbridge, Stephen van Rensselaer, 'Mohammed's view of religious war', *MW* 3 (1913), pp. 290-305.
Tschudi, R., 'Die fetwa's des Schejch-ül-Islām über die Erklärung des heiligen Krieges, nach dem Ṭanin, Nummer 2119 vom 15. November 1914'. *Der Islam* 5 (1914), pp. 391-393.
Urvoy, D., 'Sur l'évolution de la notion de Ǧihâd dans l'Espagne musulmane', *Mélanges de la Casa Velazquez*, 9 (1973), pp. 335-371.
Veth, P. J., 'De Heilige Oorlog in den Indischen Archipel', *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië* (1870), pp. 168-176.
Wansbrough, John, 'The safe-conduct in Muslim chancery practice', *BSOAS* 34

e

Lamonte, J. L., 'Crusade and jihad'. In: N. A. Faris (ed.), *The Arab Heritage*. Princeton: Princeton University Press, 1944, pp. 159-199.

Lewis, Bernard, 'Politics and war'. In: Joseph Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*. 2nd ed., London, etc.: Oxford University Press, 1974, pp. 156-210.

Lewis, Geoffrey, 'The Ottoman proclamation of Jihād in 1914', *IQ* 19 (1975), pp. 157-163.

Lüling, Günter, 'Der Göttinger Handschrift Arab. 49 'Risāla fī l-gihād'. Ihr Verfasser und die Umstände ihrer Abfassung'. In: *Festgabe für Hans Wehr*. Ed. by Wolfdietrich Fischer. Wiesbaden: 1969, pp. 86-93.

Mahmassani, Sobhi [= Ṣubḥī al-Maḥmaṣānī], 'Principles of international law in the light of the Islamic doctrine', *Académie de Droit International. Recueil des Cours* 117 (1966), No. 1, pp. 205-328.

Mercier, Louis, *'Aly ben 'Abderrahman ben Hodeïl el Andalusy. L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus. Traité de guerre sainte*. Transl. from the Ar. with intro. by ———. Paris: Geuthner, 1939, 349 pp.

Morabia, Alfred, *La notion de gihâd dans l'Islâm médiéval des origines à al-Ġazâlî* (Thèse Univ. Paris IV, 1974). Lille: Service de réproduction des thèses, Université Lille III, 1975, 638 pp.

Nallino, C. A., 'Appunti sulla natura del "Califfato" in genere e sul presunto "Califfato ottomano". In: C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol 3. Rome: 1941, pp. 234-259.

al-Azharī, Ṣāliḥ 'Abd al-Samī' al-Ābī, *Al-thamr al-dānī fī taqrīb al-ma'ānī sharḥ risālat Abī Zayd al-Qayrawānī*. Cairo: Muṣṭafā l-Bābī al-Ḥalabī, 1363/1944, 531 pp.

Noth, Albrecht, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1966, 160 pp. (Bonner Historische Forschungen, 28).

Obbink, H.Th., *De heilige oorlog volgens den Koran*. Leiden: E. J. Brill, 1901, 123 pp.

Paret, R., 'Sure 9,122 und der Ǧihâd', *WI*, n.s., 2 (1953), p. 232.

Peters, Rudolph, 'Djihad: war of aggression or defense?'. In: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 15-22 August 1974)*. Göttingen: 1976, pp. 282-289.

Peters, Rudolph, *Jihad in mediaeval and modern Islam. The chapter on jihad from Averroes' legal handbook 'Bidāyat al-Mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt*. Transl. and ann. by ———. Leiden: E. J. Brill, 1977, 90 pp. (Nisaba, 5).

Peters, Rudolph, 'Dār al-Ḥarb, Dār al-Islām und der Kolonialismus'. In: *XIX. Deutscher Orientalistentag (Freiburg, Sept.-Okt. 1975). Vorträge*. Wiesbaden: 1977, pp. 579-587.

Rechid, Ahmed, 'L'Islam et le droit des gens', *Académie de Droit International.*

d

Husain, Abu Said Mohammad, *A Treatise on Jihad (Iqtisad fi masail-il-Jihad)*. Transl. from the Urdu. Lahore: Victoria Press, 1887, 32 pp.

Jäschke, G., 'Mustafa Kemal und der Glaubenskrieg', *WI*, n.s., 10 (1965-67), pp. 174-181.

Janson, Hermann, *Die rechtlichen und ideologischen Beziehungen des islamischen Staatenkreises zum abendländischen Völkerrecht*. Göttingen: Martin Sasz und Co., 1955, 78 pp.

Jomier, J., 'Le Coran et la guerre du 6 octobre 1973 (10 ramadan 1393)', *Bulletin d'Études Orientales. Institut Français de Damas* 29 (1977), pp. 261-267.

Jurji, Edward J., 'The Islamic theory of war', *MW* 30 (1940), pp. 332-342.

Khadduri, Majid, *The Law of War and Peace in Islam*. London: Luzac, 1940, 132 pp.

Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955, 321 pp.

Khadduri, Majid, 'The Islamic system: its competition and coexistence with Western systems'. In: R. H. Nolte (ed.), *The Modern Middle East*. New York: Atherton Press, 1963, pp. 150-155.

Khadduri, Majid, 'Islam and the modern law of nations', *American Journal of International Law* 50 (1956), pp. 358-372.

Khadduri, Majid, 'The Islamic theory of international relations and its contemporary relevance'. In: J. H. Proctor (ed.), *Islam and International Relations*. London: Pall Mall Press, 1965, pp. 24-39.

Khadduri, Majid, *The Islamic Law of Nations. Shaybāni's Siyar*. Transl. with an intr., notes and app. by ———. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966, 311 pp.

Khadduri, Majid, 'The greater war (A modern interpretation of Jihad)', *Aramco World Magazine* 19 (1968), No. 4, pp. 24-28.

Khadduri, Majid, 'The impact of international law upon the Islamic world order', *American Journal of International Law* 66 (1972), pp. 46-49.

Khan, Zafrullah, 'Islam and international relations', *Internationale Spectator* (The Hague), 10 (1956), pp. 308-322.

Kohlberg, Etan, 'The development of the Imāmī Shīʿī doctrine of jihād', *ZDMG* 126 (1976), pp. 64-86.

Kruse, Hans, *Islamische Völkerrechtslehre. Der Staatsvertrag bei den Hanafiten des 5./6. Jahrhunderts d.H. (11./12. Jahrh. n. Chr.)*. Göttingen: 1953, xi + 174 + 39 pp.

Kruse, Hans, 'Al Shaybani on international instruments', *Journal of the Pakistan Historical Society* 1 (1953), pp. 90-100.

Kruse, Hans, 'Die Begründung der islamischen Völkerrechtslehre', *Saeculum* 5 (1954), pp. 221-241.

Kruse, Hans, 'The Islamic doctrine of international treaties', *IQ* (1954), pp. 152-158.

Lambton, A. K. S., 'A nineteenth century view of Jihād', *SI* 32 (1970), pp. 181-192.

C

Herdrukken 6 (Oct. 1972), pp. 3-10.

Cheragh Ali, *A Critical Exposition of the Popular 'jihád', Showing that all the Wars of Mohammed were Defensive; and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not allowed in the Koran.* Calcutta: Thacker, Spink, 1885, civ + 249 pp.

Conference, The Fourth – of the Academy of Islamic Research (1388/1968). Cairo: El Azhar, The Academy of Islamic Research, 1970, x + 935 pp. [Engl. transl. of Vols. 1 and 2 of *Kitāb al-Mu'tamar al-Rābi' li-Madjma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah.*]

Dajani-Shakeel, Hadia, 'Jihad in twelfth-century Arabic poetry: a moral and religious force to counter the Crusades', *MW* 66 (1976), pp. 96-113.

Draz, M. A. [= Muḥammad 'Abd Allāh Darāz], 'Le droit international publique et l'Islam', *Revue Égyptienne de Droit International Publique*, 1947, pp. 17-27.

Fagnan, E., *Le Djihad ou Guerre Sainte selon l'école Malékite.* Algiers: Jourdan, 1908, 20 pp.

Gardner, W. R. W., 'Jihād', *MW* 2 (1912), pp. 347-357.

Ghalib, Qasim, 'The martyr in Islam'. In: *The Sixth Conference of the Academy of Islamic Research.* [Cairo:] 1391/1971, pp. 251-301.

Ghunaimi, *see under* Al Ghunaimi.

Gräf, Erwin, 'Religiöse und rechtliche Vorstellungen uber Kriegsgefangenen im Islam und Christentum', *WI*, n.s. 8 (1962-63), pp. 89-139.

Graefe, Erich, 'Der Aufruf des Scheichs der Senūsīja zum Heiligen Kriege', *Der Islam* 3 (1912), pp. 141-150.

Hamidullah, Muhammad, *Die Neutralität im islamischen Völkerrecht.* Bonn: 1936, 25 pp. [Also publ. in *ZDMG* 89 (1935), pp. 68-88.]

Hamidullah, Muhammad, *Muslim Conduct of State. Being a treatise on siyar, that is the Islamic notion of public international law, consisting of the laws of peace, war and neutrality, together with precedents from orthodox practice and preceded by a historical and general introduction.* 3rd ed., Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1953, 389 pp.

Haneberg, B., 'Das muslimische Kriegsrecht', *Abh. d. bayer. Akad. d. Wissensch.*, Philos.-philol. Cl., Bd. 12. Munich: 1871, 2. Abth., pp. 219-295.

Hatschek, Julius, *De Musta'min. Ein Beitrag zum internationalen Privat- und Völkerrecht des islamischen Gesetzes.* Berlin: Walter de Gruyter, 1920, 108 pp.

Heffening, W., *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen.* Hannover: 1925, xx + 219 pp.

Huart, C., 'Le Khalifat et la guerre sainte', *Revue de l'Histoire des Religions* 72 (1915), pp. 228-302.

Huart, C., 'Le droit de la guerre', *Revue du Monde Musulman* 2 (1907), pp. 331-346.

Hunter, W. W., *Our Indian Musalmans: Are they bound in conscience to Rebel against the Queen?.* 2nd ed., Lahore: Premier Book House, 1974, 187 pp. [1st impr. London: Trübner and Co., 1871, 215 pp.]

b

Cairo: Consejo Superior de Asuntos Islamicos, 1964. [Spanish transl. of Abū Zahrah (1961).]

Abu Zahra, Muhammad [= Muḥammad Abū Zahrah], *Begriff des Krieges im Islam*. Transl. from the Ar. by Omar Amin von Leers, rev. by Ezz El-Din Ismail. [Cairo:] Der Oberste Rat für Islamische Angelegenheiten, n.d., 73 pp. [Germ. transl. of Abū Zahrah (1961).]

Abu-Zahra, Mohamed [= Muḥammad Abū Zahrah], 'International relations in Islam'. In: *The First Conference of the Academy of Islamic Research*. [Cairo:] S.O.P. Press, 1383/1964, pp. 187-236.

Ahmad, Aziz, 'Le mouvement des Mujahidin dans l'Inde au XIX^e siècle'. *Orient* 15 (1960), pp. 106-116.

Ahmad Khan Bahadur, *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans: Are they bound in conscience to rebel against the Queen*. Benares: Medical Hall Press, 1872, 53 + xxvi pp.

Akhtar, Shameem, 'An inquiry to the nature, origin and source of Islamic Law of Nations', *IS* 10 (1971), pp. 23-37.

Al Ghunaimi, Mohammad Talaat [= Muḥammad Ṭalʿat al-Ghunaymī], *The Muslim conception of International Law and the Western approach*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, 228 pp.

Ameen, Abdul Rahman, 'The martyr in Islam'. In: *The Sixth Conference of Islamic Research*. [Cairo:] 1391/1971, pp. 301-321.

Armanazi, Najib [= Nadjib al-Armanāzī], *L'Islam et le droit international*. Paris: 1929, 162 pp.

el-Andalusy, ʿAly Ben ʿAbderrahman Ben Hodeïl, *see under* L. Mercier.

Arnaldez, R., 'La Guerre Sainte selon Ibn Ḥazm de Cordoue'. In: *Études d'Orientalisme, Dédiées à la Mémoire de Lévi-Provençal*, 2 vols. Paris: Maisonneuve, 1962, Vol. 2, pp. 445-459.

Attunisi, Salih Ascharif [= Ṣāliḥ al-Sharīf al-Tūnusī], *Haqiqat aldschihād. Die Wahrheit über den Glaubenskrieg*. Transl. from the Ar. by Karl E. Schabinger. Berlin: Deutsche Gesellschaft fur Islamkunde, 1915.

Basillie, N. B. E., 'Jihad in Mohammedan Law and its application to British India', *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 5 (1871), pp. 401-408.

Bechebichy, Mohamed Aly [= Muḥammad al-Bishbīshī], *Les relations internationales islamiques*. Transl. from the Ar. by Ibrahim El-Mouelhy, rev. by Ahmed Rachad. Cairo: Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, 1966, 56 pp. (Études sur l'Islam, 2). [Fr. transl. of Bishbīshī (1965).]

Becker, C. H., 'Die Kriegsdiskussion uber den Heiligen Krieg (1915)'. In: C. H. Becker, *Vom Wesen und Werden der islamischen Welt. Islamstudien*, 2 vols. Leipzig: Verlag Quelle und Meyer, 1924, 1932. Vol. 2, pp. 281-310.

Bercher, L., 'Le livre de la guerre sainte', *Revue Tunisienne de Droit* 2 (1954), pp. 123-149. [Fr. transl. of the chapter on jihad from Qudūrī's *Mukhtaṣar*.]

Brugman, J., 'Voeren de Palestijnen een heilige oorlog?' *Palestijnse Drukken en*

a

Shaltūt, Maḥmūd, *Al-Da'wah al-Muḥammadiyyah wa-l-qitāl fi l-Islām*. Cairo: Al-Maktabah al-Salafiyyah, 1352 [1933-34], 41 pp.

Shaltūt, Maḥmūd, *Al-qur'ān wa-l-qitāl*. Cairo: Maṭba'at al-Naṣr, 1367/1948, 65 pp. [2nd impr. Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1951, 67 pp.; also publ. under the title *Al-Islām wa-l-'alāqāt al-dawliyyah fi l-silm wa-l-ḥarb*. Cairo: Maṭba'at al-Azhar, 1370/1951; Engl. transl. in R. Peters, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*. Leiden, 1977.]

Sharaf al-Din, Aḥmad al-Shahāwi Sa'd, *Al-djihād fi sabil Allāh*. Cairo: Dār Rasā'il al-Djib al-Islāmiyyah, n.d. [*c.* 1968], 59 pp.

al-Sharabāṣi, Aḥmad, *Aḥādith al-djihād wa-l-furūsiyyah*. Cairo: Dār al-Qawmiyyah li-l-Ṭibā'ah wa-l-Nashr, n.d., 66 pp. (Ikhtarnā li-l-djundi, 19).

al-Sharqāwi, 'Uthmān al-Sa'id, *Shari'at al-qitāl fi l-Islām*. Cairo: Maktabat al-Azhar, 1392/1972, 248 pp.

al-Shaybāni, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *see under* Sarakhsi.

al-Shirāzi, Muḥammad al-Mahdi al-Ḥusayni, *Kayf nudjāhid al-a'dā'*. Beyrut: Dār al-Ṣādiq, 1388 [1968-69], 20 pp. (Al-Farā'iḍ al-Islāmiyyah, 6).

Sidābi, Muḥammad 'Ali Aḥmad, 'Abd al-Qādir al-Shaykh Idris and Muḥammad Hadjdjāz Muddathir, *Al-jihād fi l-Islām wafq muqarrar al-shahādah al-thanawiyyah al-'ulyā*. 4th ed., Damascus: Al-Dār al-Sūdāniyyah, 1974, 106 pp.

Ṣidqi, Ni'mat, *Al-djihād fi sabil Allāh*. Cairo: Dār al-I'tiṣām, 1395/1975, 46 pp.

al-Subki, Muḥammad 'Abd al-Laṭif, 'Al-djihād fi l-Islām'. In: *Kitāb al-Mu'tamar al-Rābi' li-Madjma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah*, Vol. 1. [Cairo:], 1388/1968, pp. 277-301.

Sulṭān, Ḥāmid, *Aḥkām al-qānūn al-dawli fi l-shari'ah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1979, 269 pp.

al-Ẓālimi, Muḥammad Ṣāliḥ Dja'far, *Min al-fiqh al-siyāsi fi l-Islām*. Beyrut: Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1971, 183 pp.

al-Zuḥayli, Wahbah, *Athār al-ḥarb fi l-fiqh al-Islāmi. Dirāsah muqārinah*. Beyrut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1965, 890 pp.

2. LITERATURE ON JIHAD IN OTHER LANGUAGES

Abbott, Freeland, 'The jihad of Sayyid Ahmad Shahid', *MW* 52 (1962), pp. 216-222.

Abbott, Freeland, 'The transformation of the Jihad movement', *MW* 52 (1962), pp. 288-296.

Abd al-Hakim, Khalifa, 'War and peace'. In: Aziz Ahmad and G. E. von Grunebaum (eds.), *Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1858-1968*. Wiesbaden: 1970, pp. 182-189.

Abu Zahra, Mohamed [= Muḥammad Abū Zahrah], *Concepta de la guerra en el Islam*. Transl. from the Ar. by Rudolfo Gil Benumeya, rev. by Ateya Haykal.

مراجع

فهـــــرس

التصويبات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	١	العنواان	العنوان
٤	٢	moders	nodern
١٥٥	١٩	iu bello	n bello
١٧١	١٠	Du jure	de jure
٢٣٩	٢٦	19701	1970
٢٣٩	١٧	ZOMG	ZDMG
٢٤٠	١٦	Tralté	Traité
٢٤٠	١٨	Godsdients	Godsdienst
٢٤٠	٢٣	Atfred	Alfred
٢٤٠	٢٣		أضف : أ ـــ
٢٤٢	١١	Keruz–	Kreuz–
٢٥٠	٢	inu	in
٢٥٧	٤	Scon.	Econ.
٢٥٧	١١	Muliny	Mutiny
٢٥٨	٣	religieux	religieuses
٢٥٩	٣٣	Muin–udi	Muin–ud–
٢٦٠	٢٥	Farugi	Faruqi
٢٦١	٦	lrainl.	transl.
٢٦٣	٥	Dijaza'iri	Djaza'iri
٢٦٤	١٧	religiouses	religieuses
٢٧١	٢٢	W 13	WI 3
٢٧٢	١	bétangripk	belangrijk
٢٧٢	١٨	Hpurgronje	Hurgronje
٢٧٣	١٩	W 13	WI 3
٢٧٣	٢٠	W 14	WI 4
٢٧٣	٢٢	1015	1915
٢٧٤	٣	seee	see
٢٧٤	٢٦	الشـعيون	الشيعيون
٢٧٥	٥		أضف : ١٤٩ ـــ
٢٧٥	٥	faiture	failure
٢٧٥	٧	اقرأ السطر ٧ بدلا من السطر ٢٢	

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٧٥	١٥	Nationa	National
٢٧٥	٢٢	اقرأ السطر ٢٢ بدلا من السطر ٧	
٢٧٩	٣	Gazetie	Gazette
٢٩٠	١١/١٠	Willicans	Williams
٢٩٣	١٣	Harrmann	Haarmann
٢٩٣	٢٢	929	1929
٢٩٤	٤	Zafrullah	Zairullah
٣٠٤	١٣	Képol	Képel
٣٠٥	٣	—	أضف : ١٨—
٣٠٧	١	القـــادمة	العـــامة
٣٠٩	٢٢		أضف : Kafler

رقم الايداع ١٥٧٠ / ١٩٨٥

مطبعة عـــابـدين

٩ ش المناولة ت ٩٠٢٧٧٤

●● المؤلف هو الدكتور رودلف بيترز الأستاذ فى معهد الدراسات العربية الاسلامية بجامعة أمستردام – هولندا .

●● هذا الكتاب يبحث فى نظرية الجهاد ودوره الحيوى فى العصر الحديث .

●● وانطلاقا من نظرية الجهاد الموجودة أصلا فى أمهات كتب الفقه الاسلامى يبحث المؤلف الموضوع من زاويتين : الأولى دور عقيدة الجهاد فى صراع المسلمين ضد التوسع الاستعمارى الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين .. والثانية : تحليل للكتب والأبحاث التى ظهرت عن هذا الموضوع من القرن التاسع عشر وحتى الآن ...

●● يميز الباحث بين التيار التحديثى الذى يفهم الجهاد أساسا كحرب دفاعية أو حرب عادلة وبين التيار الأصولى الذى يرى الجهاد كثورة دائمة من أجل تحقيق المثل العليا الاسلامية .

●● فى التذييل ، والذى لم ينشر حتى الآن فى الطبعة الأصلية والمكتوب خصيصا للطبعة العربية ، يلقى الباحث الضوء على الأهمية السياسية لعقيدة الجهاد فى مصر السبعينيات ، وأوائل الثمانينيات ...



الثمن ٤٠٠ قرشاً

دار شهدي للنشر